

سلسلة النظريات الإجتماعية

الكتاب الثالث

الإتجاهات النظرية العامة وتحديد هوية النظرية الإجتماعية



الاستاذ الدكتور

علی ليلـة

جامعة عين شمس

المكتبة المصرية



٣ ش أحمد ذو الفقار - لوران الإسكندرية
تلفاكس: ٥٨٤٠٢٩٨/ ٠٣ / ٠٠٢
محمول: ٠١٢/٤٦٨٦٠٤٩

سلسلة :النظريات الاجتماعية

(الكتاب الثالث)

الإتجاهات النظرية العامة
و تحديد هوية النظرية الإجتماعية

دكتور
علـــي ليلة
أستاذ النظرية الاجتماعية
جامعة عين شمس

٢٠٠٧

المكتبة المصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
٣ ش أحمد ذو الفقار – لوران الإسكندرية
تليفاكس : ٥٨٤٠٢٩٨/٠٣/٠٠٢
محمول : ٠١٢٤٦٨٦٠٤٩

اسم الكتاب: سلسلة نظريات علم الاجتماع ج ٣
الاتجاهات النظرية العامة وتحديد هوية النظرية الاجتماعية
اسم المؤلف: أ. د. علي ليلة
اسم الناشر: المكتبة المصرية
٣ ش أحمد ذو الفقار - لوران - الإسكندرية
تليفاكس: ٠٠٢٠٣/٥٨٤٠٢٩٨
الطبعة: الطبعة الأولى
رقم الإيداع: 2005/ 20998
الترقيم الدولي: I. S. B. N. 977 - 411 - 253 - 9



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ..... وفوق كلِّ ذي علمٍ عليمٌ ﴾

صدق الله العظيم

(سورة يوسف الآية: ٧٦)



الموضـــوع	رقم الصفحة

مقدمة ١

الباب الأول
نظريات العقد الاجتماعي
والبحث في نشأة النظام الإجتماعي ٥

الفصل الأول
نظريات العقد الاجتماعي
الجذور الفكرية والتاريخية ٩

تمهيد ٩
أولاً : انهيار الكنيسة والتوجيه الثيولوجى للمجتمع ١١
ثانيا: التفكير العلمى وبداية الادراك العقلانى للواقع ١٦
ثالثا: انهيار السياق الاجتماعى، عوامله ومشكلاته ٢٤
رابعا: فوضى النظام الاجتماعى والحاجة إلى إعادة التنظيم ٣٢

الفصل الثاني
نـظـريـات الـعـقـد
والبحث في نشأة النظام الإجتماعي ٣٥

تمهيد ٣٥
أولاً : المبادئ المنهجية لنظريات العقد الاجتماعى ٣٦
ثانيا: فوضى النظام الإجتماعى مصادرها الرئيسية ٤٤
ثالثا: الإنسان الأنانى، دوافعه وخصائص سلوكه ٥٠

رابعا: الفوضى النظامية وعلاقة الإنسان بالآخر ٥٨
خامسا: العقد الإجتماعى، والحل الرشيد لمشكلة النظام ٦٣
سادسا: استقرار النظام الإجتماعى، طبيعته وآلياته ٦٩
سابعا: النظام الاجتماعى، وسائله فى الضبط والسيطرة ٧٣

الباب الثاني
الاتجاهات النظرية العامة
والتحول من الفلسفة إلى التنظير الاجتماعي ٧٩

الفصل الثالث
الاتجـاه المثـالـي
والتأرجح بين الماضي والمستقبل ٨٥

تمهيد ٨٥
أولا : المثالية، اتجاهاتها وجذورها التاريخية ٨٥
ثانيا: المنهج المثالى فى إدراك الواقع ١٠١
ثالثا: المثالية وتصورها لطبيعة التفاعل فى المجتمع ١١٧

الفصل الرابع
الفلسفة الوضعيـة
والدعوة لاستقرار الحاضر المعاش ١٣٥

تمهيد ١٣٥
أولا : الوضعية إتجاهاتها وجذورها التاريخية ١٣٧
ثانيا: المنهج الوضعى فى فهم المجتمع ١٥٣
ثالثا: الوضعية، تصورها لطبيعة النظام والمجتمع ١٦٤

الفصل الخامس

المـذهــب النفـعــي
والتأكيـد على قانون اللذة والألم ١٧٥
تمهيد ١٧٥
أولا : المذهب النفعي، جذوره الفكرية والتاريخية ١٧٦
ثانيا: المذهب النفعي والاقتراب من المنهج الوضعي ١٨٨
ثالثا: المذهب النفعي والموقف من تفاعلات الواقع الاجتماعي ١٩٥
المـراجــع ٢٠٥

مقدمة

يدور اهتمام الباب الأول من هذه الدراسة حول البحث عن البداية التاريخية والتحليلية للنظرية الاجتماعية. بافتراض أن تصور البداية غالباً ما يكون له تأثيره البارز على مختلف التصورات التى طرحتها المراحل المتعاقبة لنمو النظرية السوسيولوجية. بحيث يساعد ذلك على التحديد النهائى والدقيق لقضاياها الأساسية، باعتبار أن هذه القضايا عادة ما تكون نتاجاً لتفاعل فكرى يتم على بعدين رئيسيين: البعد الأول أفقى حيث التفاعل والحوار بين مختلف المواقف أو الاتجاهات النظرية حول قضايا أو وقائع معينة، أما الثانى فهو رأسي حيث الحوار بشأن ذات القضايا بين مواقف نظرية تنتمى لمراحل تاريخية متتابعة.

وسوف نقتصر فى محاولتنا لتحديد البداية التاريخية والتحليلية للنظرية الاجتماعية على الفكر السوسيولوجى باعتباره أصبح يشكل نسقاً متكاملاً له هويته المحددة. ذلك يعنى أننا لن نحاول الاستغراق فى البحث عن البداية النظرية فى إطار التفكير الفلسفى باعتباره سابقاً من الناحية التاريخية على الفكر الاجتماعى، عملاً بالقول الذى يطرحه روبرت ميرتون R. K. Merton بأن العلم الذى يتحدث كثيراً عن بداياته البعيدة، وعن آبائه انما يطرح دلالة على عدم نضجه.

وترى هذه الدراسة فى التفكير الاجتماعى – والذى أصبح سوسيولوجيا فى مرحلة تالية – متميزاً على التفكير الفلسفى بخاصيتين، أولاً: أنه انعكاس للواقع فهو مجرد عن معطياته، وإن كان بعد اكتمال تجريده وصياغته يتحول لتنظيم هذا الواقع بما يحقق استقراره واكتمال عناصره. وثانياً: أن الواقع بتفاعلاته ومعطياته هو الحكم النهائى لصدق وثبات قضايا التفكير

العلمى – والسوسيولوجى – فهو فكر يرتبط بما هو كائن وليس بمحاولة تجاوز ما هو كائن على ما يفعل التفكير الفلسفى حينما يطرح دائماً على الواقع رؤى يوتوبية تطرح معايير ما ينبغى أن يكون. لا تختلف فى ذلك جمهورية أفلاطون عن اكتمـال الواقع عند هيجل حينما يتطـابق وملامح العقـل الكونى الشامل.

وترى هذه الدراسة البداية التاريخية للنظرية الاجتماعية وقعت فى الفترة التى بدأت بالقرن السادس عشر وانتهت بالقرن الثامن عشر، أما البداية التحليلية فقد وقعت فى المرحلة الفكرية التى ظهرت فى إطارها نظريات العقد الاجتماعى كنقطة بداية، والاتجاهات النظرية العامة كنقطة نهاية. ويمكن القول: أن هذه الفترة شهدت أحداثاً تاريخية وواقعية بالغة الأهمية، كان لها وطأتها على التفاعلات الواقعية للمجتمع الأوروبى.

فعند نقطة البداية شهدت أوروبا ثلاثة وقائع رئيسية أولها انهيار الكنيسة الكاثوليكية بتأثير نجاح الثورة البروتستنتية، وبانهيارها انهار الفكر الثيولوجى الذى كان مصدراً أساسياً لنسق الثقافة والقيم. أما الواقعة الثانية فتتمثل فى تحرر التفكير العلمى واتساع نطاقه من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية حيث التفكير بشأن الإنسان والمجتمع وطبيعة العلاقة المتبادلة. ولقد تمثلت الواقعة الثالثة فى مجموعة التعديلات البنائية التى وقعت على الساحة الأوروبية حيث انهارت اقطاعيات النبلاء لتحل محلها الدولة القومية، مع كل التغيرات التى نتجت عن ذلك سواء ما يتعلق منها بطبيعة التجمعات الداخلية للبناء الاجتماعى، أو ما يتعلق بطبيعة العلاقات الاجتماعية والتفاعل بين وحدات البناء الاجتماعى.

وكنتيجة لهذه الأحداث الثلاثة قامت نظريات العقد الاجتماعى التى شكلت محاولات أساسية لفهم الواقع الاجتماعى واعادة تنظيمه على أسس

علمية موضوعية بهدف ترسيخ استقراره وتكامله. ومن ثم فيمكن القول بأن هذه النظريات كانت بحثاً فى النظام الاجتماعى وشروطه الأساسية والتفاعل الاجتماعى الملائم لاستقراره، ولقد دفع ذلك إلى البحث فى طبيعة التفاعل، وعناصره والشروط التى تحكم تحقيقه وانجازه.

وإذا كانت أحداث البداية هى التى دفعت إلى ظهور نظريات العقد الاجتماعى، فإن هناك من الأحداث التى وقعت فى نهاية هذه الفترة، بحيث دفعت الأخرى إلى تخلق تجريدات نظرية تحاول فهم الواقع وتعقله وادراك طبيعة الفعل فى إطاره.

فعند نهاية القرن الثامن عشر شهد الواقع الأوروبى ثلاثة أحداث رئيسية .الأولى هى الثورة الفرنسية، والتى أكدت مفهوم الدولة القومية، بل طرحت طبيعة معينة لهذه الدولة. هذا بالإضافة إلى طرح علاقة الدولة القومية بالمسألة الطبقية. وخلال ذلك تطرق البحث إلى طبيعة النظام، وهوية الإنسان الفرد فى إطار النظام، ثم السلوك والتفاعل الاجتماعى الذى يحتل المسافة بين الإنسان والنظام الذى يحتويه، من حيث عناصره، وطبيعته، والشروط التى تحكم وقوعه فى موقفه، وتلك التى تيسر انجازه لهدفه. أما الواقعة الثانية فقد تمثلت فى الحروب النابوليونية التى شكلت تهديداً حقيقياً لأوروبا، حيث محاولة اكساب أوروبا قسرا الهوية الجديدة للمجتمع الفرنسى. ويمكن القول بأن رد الفعل الذى شكلته أوروبا فى هذه المرحلة ليس إلا محاولة للحفاظ على الهوية والملامح البنائية لمجتمعاتها فى مواجهة الملامح البنائية الجديدة التى اكتسبها المجتمع الفرنسى والتى حاولت الحروب النابوليونية فرضها على أوروبا. وتشكل الثورة الصناعية الواقعة الثالثة فى هذا الصدد، حيث طرحت منطقاً ثقافياً وتكنولوجياً جديداً

كانت له آثاره البعيدة فى تغيير الأبنية الاجتماعية لمختلف المجتمعات الأوروبية.

وكرد فعل لأحداث النهاية ظهرت الاتجاهات النظرية العامة - المثالية الوضعية، النفعية، بحيث شكلت تصورات مختلفة لنشأة المجتمع وطبيعته، ثم لطبيعة السلوك وملامح الإنسان الاجتماعى فى إطاره. ويمكن القول بأنه خلال هذه المرحلة تخلقت الملامح الأساسية للنظرية الاجتماعية، من حيث طبيعتها وعناصرها المكونة، هذا إلى جانب تطوير تصور ملائم لخصائص النظام والتفاعل الاجتماعى ثم للعلاقات التى بين مختلف عناصر البناء الاجتماعى على كافة المستويات. وسوف نحاول استكشاف تتابع هذه التطورات خلال الفصول الخمسة التالية.

وعلى الله قصد السبيل..

علي ليلة

الرحاب - القاهرة

الباب الأول

نظريات العقد والبحث في نشأة النظام الاجتماعي

يتركز موضوع هذا الباب فى محاولة تحديد نقطة البداية – التحليلية والتاريخية – الموضوعية لنشأة النظرية السوسيولوجية المعاصرة، وهى النقطة التى تتميز باتجاه النظرية السوسيولوجية للاهتمام بالتفاعل الواقعى، وهو الاهتمام الذى يمكن تحديده بالنظر إلى ثلاثة أبعاد رئيسية:

١– إذ تميز اهتمام النظرية السوسيولوجية فى البداية بمحاولة ادراك التفاعل الاجتماعى فى مستوياته الدنيا ثم الصعود من هذا المستوى – مستوى التفاعلات الواقعية الدقيقة – إلى مستويات أعلى وحتى مستوى تشكل البناء الاجتماعى. حيث شكل ذلك جوهر اهتمام المرحلة الأولى، فى حين تركز اهتمام المراحل التالية على طبيعة التفاعلات الاجتماعية داخل البناء الاجتماعى، والتوجهات الرئيسية التى تتخذها.

٢– أنه بينما بدأ الاهتمام بالتفاعل الاجتماعى من وجهة نظر النظرية السياسية، أى بالنظر إلى البعد السياسى لهذا التفاعل. حيث انصب البحث على علاقة الإنسان الفرد بالدولة، أو بنشأة المجتمع السياسى. فإنه انتهى لكى يصبح أحد الموضوعات الرئيسية بالنسبة للنظرية السوسيولوجية فى مراحل لاحقة. وفى هذا الصدد تركز الاهتمام على البناء الداخلى للتفاعل، وما قد يحتويه من عناصر قيمية ثقافية، أو اقتصادية وسياسية، أو بيولوجية عضوية، هذا بالإضافة إلى التأكيد على

العلاقة بين عناصر البناء الداخلي، والبيئة الاجتماعية المحيطة به أو الخارجة عنه، ثم كيف يتجسد هذا التفاعل في شكل نظم وظواهر اجتماعية أساسية.

٣- على المستوى المنهجي تميز هذا الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي بمحاولة ادراكه بالنظر إلى مداخل ذات طابع منطقي أو تحليلي تستند إلى الاستنباط أو الاستبطان كوسائل منهجية ملائمة. غير أن هذا النمط الادراكي قد تطور حينما اعتبر التفاعل الاجتماعي موضوعاً للبحث الامبيريقي. ومن ثم أصبحت المعطيات الواقعية المرتبطة بهذا التفاعل والتي يتم ادراكها بالنظر مقولات نظرية محددة ركيزة أساسية لتأسيس ادراك موضوعي دقيق.

واستناداً إلى ذلك يمكن القول بأن الاهتمام الأساسي للنظرية السوسيولوجية في مرحلة البداية قد تميز بالتركيز على نشأة التفاعل الاجتماعي باعتباره المستوى الاجتماعي المبدئي على طريق تخلق البناء الاجتماعي. إلى جانب ذلك اتسم مدخل الادراك بالطابع التحليلي عن طريق الاستنتاج من مبادئ عامة باعتبارها مقدمات منطقية نصل منها إلى نتائج تتعلق بنشأة التفاعل الاجتماعي أو عن طريق الاستبطان الداخلي فيما يتعلق بغرائز الإنسان ودوافعه الموجهة لسلوكه الخارجي. وأن مرحلة النشأة ركزت على ادراك التفاعل بالنظر إلى أبعاده السياسية دون اعتبار لشبكة العلاقات الاجتماعية التي قد تأسست في ذات الوقت بين الإنسان والآخر، أو تلك المؤسسة للموقف الاجتماعي الذي يضمهما معاً.

ويقودنا البحث عن بداية تاريخية لنشأة النظرية السوسيولوجية إلى ربط هذه النشأة بنشأة نظريات العقد الاجتماعي مع كل ما تضمه من مواقف

متطرفة كتلك التى تميز الانجليزى توماس هوبز عن الفرنسى جان جاك روسو. ومن الواضح أن ثمة وقائع محددة ميزت بداية ونهاية الحقبة التاريخية التى شغلتها نظريات العقد الاجتماعى. حيث تتمثل واقعة البداية فى انهيار الكنيسة الكاثوليكية بفعل الثورة البروتستنتية التى مزقت البناء الثيولوجى القديم من داخله. وهو البناء الذى يتضمن توجيهاً أيديولوجياً لواقع متميز المعالم من حيث تفاعلاته وعلاقته وضوابطه وظواهره ونظمه الاجتماعية. وهى المكونات التى ترجع فى مرتكزاتها الأساسية إلى ما تمليه الديانة الكاثوليكية. وبانهيار البناء الثيولوجى انهارت بناءات واقعية متعددة. ووجد الإنسان الأوروبى نفسه فى إطار مرحلة لا معيارية ولا نظامية تشبه إلى حد كبير المرحلة البدائية، وكان منطقياً أن يتجه الإنسان – أولاً لتحرره وثانياً للحاجات الواقعية الملحة – إلى البحث عن واقع جديد، بتفاعل مغاير فى إطار نظام مجتمعى مستحدث، بحيث يمارس الإنسان تفاعلاته الاجتماعية بالنظر إلى أسس جديدة.

ومثلما كان لهذه التغيرات البنائية وطأتها على الإنسان فى مختلف مجالات التفاعل الواقعى، فإنها طرحت نفسها كموضوعات يناقشها الفكر الاجتماعى لهذه المرحلة. واستمر الحوار بشأنها منذ بداية القرن السادس عشر وعلى مدى قرنين، أى حتى القرن الثامن عشر. فقد بدأ هذا الحوار بثورة على الثيولوجيا لتحرير الإنسان وتحريره من الأفكار الغيبية وانتهت بثورة على الارستقراطية لتحريره من القهر الاجتماعى ودعم حريته فى مواجهة النظام الشامل. بدأ هذا الحوار من الناحية الواقعية بانهيار الاقطاعية كوحدة بنائية أساسية وانتهت بنشأة الدولة القومية كوجود بنائى له ملامحه المحددة.

ونتيجة لذلك أفرزت هذه المرحلة تراثاً فكرياً رائعاً وكثيفاً عرف فيما بعد بنظريات العقد الاجتماعى أو نظريات تأسيس المجتمع السياسى.

وإذا كان المجال لا يسمح باستعراض كل الارهاصات النظرية التى شكلت البداية الحقيقية للنظرية السوسيولوجية فى هذه المرحلة. فإن التركيز سوف ينصب بالأساس على نموذجين نظريين يشكلان أهم تصورات هذه المرحلة، نختارهما، وهما وجهتا نظر توماس هوبز وجان جاك روسو. غير أن اختيارنا له مبرراته المنطقية التالية:

١- أنه فى حين تمثل نظرية توماس هوبز فى العقد الاجتماعى ونشأة المجتمع السياسى نقطة البداية فى نظريات العقد، فإن نظرية جان جاك روسو تمثل وجهة نظر النهاية التاريخية بالنسبة لهذا النمط من التنظير.

٢- أن هناك اختلافاً يصل إلى حد التطرف فيما يتعلق بالعناصر الأساسية المشكلة لوجهتى النظر موضع الاهتمام. سواء فيما يتعلق بالبداية الحقيقية لنشأة التفاعل الاجتماعى، أو عناصره الأساسية، أو ترتيب هذه العناصر ومنطق تفاعلها. هذا بالإضافة إلى الآثار الفكرية التى ورثتها النظرية السوسيولوجية فى مراحل لاحقة عن وجهات النظر التى طرحتها خلال هذه المرحلة.

٣- أن وجهتى النظر هاتين تتفقان فى أن ثمة مشكلة تنتاب النظام الاجتماعى غير أنهما يختلفان فيما يتعلق بطبيعة الإنسان أو فيما يتعلق بطبيعة النظام. والأكثر أهمية أنهما يختلفان جذرياً من حيث طبيعة الحل الذى تطرحه كل وجهة نظر لمشكلة النظام. احداهما تطرح الحل الدكتاتورى لمشكلة النظام (هوبز) بينما تطرح الأخرى الحل الديموقراطى لهذه المشكلة (روسو).

الفصل الأول

نظريات العقد الاجتماعي، الجذور الفكرية والتاريخية

تمهيد :

برزت نظريات العقد الاجتماعى فى أعقاب عمليات الانهيار والتجديد التى خضع لها المجتمع الأوروبى ابان القرن الخامس عشر والسادس عشر. وإن كانت نقطة البداية قد تأسست خلال هذه المرحلة، فإن صياغة المجتمع الجديد قد استغرقت الفترة ما بين عصر النهضة وعصر التنوير، وهى الفترة التى استمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر. حيث طرحت خلالها تصورات عديدة متباينة وحتى متناقضة. غير أنها تتفق كلها حول قاسم مشترك واحد هو رفض النظام الثيولوجى القديم وتجسداته الدافعية والبحث عن تأسيس نظام جديد يدعم مشاركة الإنسان فى المجتمع الذى يساعد على النمو الملائم لامكاناته. وفى محاولة تحديد الملامح العامة لنظريات هذه المرحلة سوف نجد أنها يمكن أن تدرك بالنظر إلى ثلاثة أبعاد أساسية :

١- أولها انهيار النظام الكنسى والأيديولوجيا الثيولوجية التى ارتبطت به وهى الأيديولوجيا التى مثلت وجهة نظره فى طبيعة النظام الاجتماعى الواقعى من حيث عناصره الأساسية وترتيبها وعلاقاتها وتفاعلاتها، ثم الضوابط الأساسية التى تحكم تفاعله والتى ترجع فى معظمها إلى المقولات الكاثوليكية الطابع والتفسير البابوى لها.

٢- نمو التفكير العلمى الذى بدأ أولاً فى نطاق العلوم الطبيعية ثم امتد تأثيره إلى العلوم الإنسانية. وهو الأمر الذى أدى إلى تحرر العقل الإنسانى، واتجاهه إلى محاولة فهم واقعه، وكان ذلك يعنى التأكيد على الارادة العاقلة للإنسان التى أصبحت تحل محل اللاارادية التى تفرض خضوع الإنسان للنظام الكنسى السابق.

٣- التفاعلات الرئيسية التى شهدها الواقع الاجتماعى فى هذه المرحلة، والتى تمثلت فى انهيار الاقطاعية كوحدة بنائية أساسية فى مقابل صعود الدولة القومية كوحدة بنائية أكثر شمولاً وتطوراً. هذا بالإضافة إلى الصراع الذى أسسته البرجوازية فى مواجهة تحالف الملاك ونبلاء الاقطاع، بحيث شكلت هذه التفاعلات الواقعية إطاراً لفاعلية الفكر الإنسانى المتحرر، الذى حاول تأسيس متناسق لبناء واقعى، مكتمل الأبعاد، فى قلب هذه الفوضى الضارية التى استغرقت هذه المرحلة.

موجز القول أن ثمة مواجهة حادة شهدتها هذه المرحلة بين نظامين اجتماعيين أو لنقل فلسفتين متناقضتين، أولهما يشير إلى بناء القرون الوسطى، ذى الطابع الكاثوليكى والتوجيه الثيولوجى، الذى يحتوى على ترتيب طبقى متدرج محدد الملامح، يلعب الاقطاع دوراً جوهرياً فى تأسيس تماسكه الداخلى. وثانيهما بناء المجتمع البروتستنتى الحديث، العقلانى النزعة، والذى تسوده الفردية، وتلعب البرجوازية دوراً جوهرياً فى تأسيس تماسكه[١]. ولتوضيح ذلك سوف نعرض بنوع من التفصيل للعوامل أو الأبعاد الثلاثة السابقة باعتبارها الساحة التى تمت فى إطارها المواجهة بين النظامين: -

أولاً: انهيار الكنيسة والتوجيه الثيولوجي :

فى محاولة من هوبز لتبرير السلطة المطلقة التى ينبغى أن تكون للحكومة، لم تسعفه نظرية الحق الالهى فى الحكم، وهى النظرية التى كانت سائدة قبل ذلك لتبرير مشروعية السلطة. ولتأكيد المشروعية نجده قد حاول الاستناد إلى القانون الطبيعى والعقد الاجتماعى[٢]. غير أنه فى تحركه لاتخاذ هذا الموقف، أخضع الكنيسة ونظامها الاجتماعى وأيديولوجيتها المتمثلة فى الديانة المسيحية، وما طرحه البابوات من تفسيرات لها، لنوع من النقد الصارم، حيث حاول، فى إطار هذا النقد، تحديد علاقة الكنيسة بالنظام الاجتماعى الواقعى، وأيضاً بالنظام الذى ينبغى أن يكون.

وفى محاولة استيضاح علاقة الكنيسة بالبناء الاجتماعى للمجتمع الأوروبى خلال هذه المرحلة يتكشف لنا الدور الذى لعبته الكنيسة الكاثوليكية فى تأسيس حالة من الجمود الثقافى والاجتماعى والسياسى. ومن ثم فقد شكلت عائقاً أمام التطور الاجتماعى نظراً لانحراف التفسيرات الكنسية عن الأصول النقية للديانة المسيحية. بحيث دفعت هذه الأوضاع إلى تأكيد مشروعية الاصلاح الدينى البروتستنتى الذى أعاد العلاقة المباشرة بين الإنسان والله على أساس الغاء كم هائل من العلاقات الوسيطة التى تحتل المسافة بين الإنسان وخالقه. غير أنه وإن نجح الإصلاح البروتستنتى فى هز المكانة الدينية للكنيسة، فإن علاقتها بكل من الدولة والمجتمع لم تكن قد حسمت بعد، وهو الجهد الذى استهدفته نظريات التعاقد. ومن ثم فيمكن النظر إلى فلسفات التعاقد ونظرية هوبز كاستكمال لعملية تاريخية بدأت وتستهدف اخضاع الكنيسة للسلطة المدنية، وهى المناقشة السياسية التى بدأت بالاصلاح الدينى – واستمرت حتى نهاية التنوير – والتى كانت تتجه

نحو خاتمتها المنطقية المتمثلة في استكمال الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية(٣).

في إطار ذلك نجد أن الفكر الهوبزى – ذا الطابع البرجوازى – اتجه بالنقد نحو الكنيسة الرومانية أساساً والعناصر غير العقلانية في الديانة المسيحية وهى الأفكار التى شكلت جوهر الجزء الرابع من مؤلفه التنين Leviathan. حيث كان هوبز يحاول الدفاع عن انجازات الاصلاح الدينى. وذلك من خلال رفضه لحرفة القساوسة وانكاره الحاجة إلى وسائط بين الإنسان والله. غير أن الكنيسة لم ترضخ لهذا النقد ولكنها قدمت رداً على ذلك خلال العقود الثلاثة الأولى للقرن السابع عشر حيث حاولت كنيسة انجلز تحت تأثير كل من لانسلوت أندروز Lancèlot Andrewes ولويد Laud الرجوع إلى نوع الكثلكة الاجتماعية Social papistry عن طريق محاولة رفع مكانة القسيس وكبريائه، حتى تميزه عن رعايا الكنيسة من العامة، ومن ثم فقد أكدت على الجوانب الشكلية أو الرمزية للعبادة في مواجهة ما هو عقلانى. وبرغم الدعم السياسى من جانب بعض زعامات هذه الفترة، كدوق نيوكاسل الذى عاش توماس هوبز فى كنفه(٤). فاننا نجد أن توماس هوبز يقود هجوماً على كل من النزعة التطهرية مؤكداً أن النتيجة المنطقية لاعتقادها فى تحكيم الضمير الفردى – سواء فيما يتعلق بحركة الإنسان، أو سلوكه السياسى – سوف تكون حالة من الفوضى الاجتماعية والسياسية الشاملة. ومن خلال ذلك نجّده يقود هجوماً قاسياً على الغيبيات والاعتقاد فى السحر، مؤكداً أنها تشكل الوسائل التى يؤسس القساوسة عن طريقها سلطتهم فوق العامة(٥). وفى إطار ذلك كان هوبز يركز على استخدامات الدين للحفاظ على انتظام العامة(٦). وينطلق من ذلك إلى الهجوم على أية صفات خارقة يحاول القساوسة ادعاءها كالالهام والوحى. فهو وأن كان يعتقد فى

المسيحية إلا أنه يرفض الاعتقاد فى الكنيسة كمحكمة لله فى الأرض. ومن ثم أن تكون لها سلطة إلى جانب سلطة الدولة(٧). وبذلك فإذا شهدت القرون الوسطى تبعية سلطة الدولة لسلطة الكنيسة فيما يتعلق بأمور المجتمع، فإنه كان منطقياً أن تصبح هذه التبعية موضع حوار وجدل. إذ يذهب هوبز إلى ضرورة أن تمارس الدولة سيطرة شاملة على عقول الأفراد، لأن الديانة مازالت تمتلك هذه السيطرة. فى إطار ذلك يؤكد هوبز على ضرورة تحكم رئيس الدولة فى الحياة الدينية للبشر. بحيث لا تصبح الكنيسة جماعة من البشر يعتنقون المسيحية ويتحدون فى شخص حاكم واحد يجتمعون لأمره ولا يخضعون لسوى سلطته(٨). Nisbet وهو ما يعنى أن توماس هوبز كان يفرض تبعية الكنيسة للدولة كعلاقة ملائمة للمناخ العقلى الجديد.

فى أعقاب ذلك يتجه هوبز صراحة إلى القول بضرورة الغاء أية تنظيمات اجتماعية تتوسط المسافة بين الفرد والمجتمع. وتعتبر الكنيسة أكثر هذه التنظيمات التى يخشاها هوبز. وذلك بسبب تأثيرها على الولاء الروحى للبشر. وهو يذهب إلى أننا إذا تركنا الكنيسة فإنها سوف تصبح قوة متميزة داخل الدولة. ومن غير المعقول أن تتمتع سلطة غير سلطة الدولة بهذا التميز والاستقلال. وإذا حدث ذلك فقد يؤدى إلى تأسيس سيادة تنال من سلطة الحاكم. ومن ثم فقد يحدث دعم للقانون الثيولوجى فى مواجهة القانون المدنى، أو على الأقل يتخلق ازدواج فى السلطة أو الحكم، وهو الداء الأكثر فتكاً بالبناء السياسى كما يذهب هوبز.

ثم يحدد هوبز موضوع مكانة الكنيسة بالنظر إلى الدولة، حيث تصبح الأولى مؤسسة كأى من المؤسسات الأخرى. ومن ثم تفقد تميزها عن الدولة. ثم يذهب إلى أنه إذا كانت وظيفة الكنيسة أن تعلم البشر أمور دينهم. فإن هذا التعليم لا يصبح مشروعاً بدون اقراره من قبل الحاكم. ومن ثم فالحرمان من

الكنيسة أو أى عقاب كنسى ينبغى أن يوقع بسلطة الحاكم. ثم يؤكد أنه نتيجة لذلك سوف ينتفى أى صراع بين القانون البشرى والالهى[٩]. ويشير روبرت نسبت إلى السعادة الغامرة التى كان يجسها هوبز حينما يذكر أن الملك هنرى الثامن هو الذى حطم كلية الكنيسة الرومانية، وهو الذى حدد للكنيسة الانجليزية موقعاً تخضع فى إطاره دائماً للسلطة السياسية[١٠].

وإذا كان التنظير الهوبزى قد شكل الطلقة الأولى لنظريات التعاقد فى مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، فإننا نجد أن جان جاك روسو يعمق الهجوم فى ذات الاتجاه ولكن من منطق مخالف. فهو لم ينشغل مثل هوبز بتحجيم مكانة الكنيسة الكاثوليكية، بقدر انشغاله بمضمون الديانة المسيحية ذاتها. فالإنسان فى الواقع الاجتماعى، كما رآه روسو، مقهور تخلت عنه الكنيسة فى مواجهة السلطة السياسية والدولة القومية. ولم يبقه على هذا النحو سوى أنه مسيحى متدين. ومن ثم فقد أصبحت المسيحية ذاتها هدفاً لهجوم جان جاك روسو. ذلك يعنى أنه إذا كان هوبز قد هاجم النظام الاجتماعى المستند إلى سلطة الكنيسة، مؤسساً – كحل لاشكالية هذا النظام – نظاماً اجتماعياً للدولة فى إطاره سلطة مطلقة على الفــرد. فإننا نجد أن جان جاك روسو يوجه هجومه إلى ذات النظام الهوبزى، ويرى فيه اشكالية جديدة تحتــاج إلى حل.

ومنذ البداية نجد أن روسو يذهب إلى رفض الديانة المسيحية كديانة ذات فعالية للدولة، فلأنها ديانة ذات طابع روحى فإنها عادة ما تنشغل بالمسائل الروحية، ومن ثم فأرض المسيحية ليست بهذا العالم[١١]، هذا إلى جانب أن هذه الديانة تعمق التفكير فى الآخرة. ثم أنها تبشر بنوع من العبودية والتبعية. فالمسيحيون الحقيقيون يؤهلون لأن يصبحوا عبيداً. وهم يدركون ذلك ولا يفكرون فيه. ومن ثم فهى ديانة ملائمة جداً للطاغية. ثم

يذهب إلى أن المسيحية ضارة بالأمة. وفضائلها هى ذاتها رذائلها. ومن هنا نجده يحتقر الطابع الإنسانى للمسيحية مؤكداً أن عدم اهتمامها بما هو دنيوى ويدعم الأمة يجعلها ضارة بالنسبة للدولة القومية. ذلك لأنها تمنع أى ازدهار حقيقى للروح الحربية أو النضالية. ولنا أن نتخيل المصير الذى سوف يواجهه مسيحيو الجمهورية إذا واجههم فرسان اسبرطة أو روما. إذ حدث ذلك فسوف يتم سحقهم قبل أن يعرفوا أين هم(١٢). ثم يختتم هجومه مؤكداً امتلاك قدامى الرومان للمجد العسكرى. غير أنهم حينما اعتنقوا المسيحية اختفى مجدهم إلى الأبد(١٣). وهو يوضح موقفه برفضه روح السلام التى تتميز بها المسيحية، ناقداً اياها لعدم تقديرها للدولة، ومعاملتها الناس كبشر وليسوا كمواطنين، ومن ثم استبدالها بديانة أخرى. ديانة تستطيع الاستيعاب الكامل للبعد القومى الضرورى للدولة(١٤).

موجز القول أن البناء الثيولوجى الذى يضم الكنيسة الكاثوليكية والديانة المسيحية كان هدفاً واضحاً لهجوم نظريات التعاقد. حيث شهدت المرحلة الأولى اخضاع الكنيسة لسلطة الدولة التى لابد أن تدعم نشأتها، فى حين ركزت المرحلة الثانية على ضرورة استبدال المسيحية ذاتها بديانة أخرى قادرة على استيعاب البعد القومى والضرورى للدولة.

فى إطار ذلك تتفق نظريات التعاقد على أنه أثر انهيار الكنيسة، أو عدم صلاحية المسيحية فإن المجتمع أصبح يفتقد التوجيه القيمى والمعيارى الملائم. وهو العنصر الأساسى بالنسبة للتفاعل الاجتماعى. فإذا كانت ضوابط التفاعل الاجتماعى فى مجتمع البروتستنتية تشتق أساساً من الديانة المسيحية والرؤية الكنسية لها، فإن النظام الجديد الذى تأسس فيما بعد الاصلاح البروتستنتى يبرز الحاجة إلى العنصر المعيارى أو إلى نسق من الثقافة والقيم التى ترشد التفاعل الاجتماعى وتضبط سلوك البشر وعلاقاتهم

الاجتماعية، بما يؤكد حالة من الاستقرار البنائى. وهى الحالة التى كانت الشغل الشاغل لنظريات التعاقد فى هذه المرحلة.

ثانيا: التفكير العلمي وبداية الادراك العقلاني للواقع:

خلال ثلاثة قرون من الزمان بدأت بالقرن السادس عشر وانتهت بنهاية القرن الثامن عشر. وهى الفترة التى امتدت من عصر النهضة الأوروبية حتى عصر التنوير. خضع التفكير الأوروبى لحالة من اعادة الصياغة أو الترتيب الجديد لأولوية عناصره. وهو الأمر الذى كان له تأثيره على تنظيم الواقع الأوروبى ذاته فى إطار ذلك يؤكد جورج ساباين أنه قد وقعت خلال هذه الفترة تغيرات هائلة فى طبيعة النظرة العقلية الأوروبية فيما يتعلق بالفلسفة والعلم. وهى التغيرات التى تطلبت تغيرات هائلة ومماثلة فى النظرية السياسية(١٥). حيث يكشف تحليل الأفكار الرئيسية لهذه المرحلة عن خضوعها لعدة استقطابات فريدة.

أ - ويتعلق الاستقطاب الأول فى رفض الاتجاه الثيولوجى لصالح تأسيس التفكير العلمى والعقلى. والانتقال من خلال الثورة والشك من مرحلة الثيولوجيات الغيبية إلى مرحلة جديدة يتم فى إطارها اعمال المقولات الفكرية، فلسفية كانت أم علمية، فى فهم وادراك النظام الاجتماعى القائم لتغييره أو اعادة صياغة وترتيب عناصره، أو حتى ترسيخ استقراره.

ب- رفض الاتجاه العقلى من جانب النزعة الامبيريقية التى بدأت وجودها المتميز فى هذه المرحلة. أو رفض الاتجاه العقلى تحت دعوى أن التقدم ليس وليد الأفكار أو التطور الثقافى فقط على ما يذهب جان جاك روسو.

وتتمثل نقطة بدء التفكير العلمى فى انهيار الفكر الثيولوجى تحت وطأة ضربات الثورة البروتستنتية بقيادة كالفن ومارتن لوثر. وبرغم نقطة البدء هذه، فإننا نجد أن التفكير العلمى قد انقسم على نفسه فى مرحلة تالية، وظل منقسماً لفترة تاريخية طويلة تألف بعدها بشكل أكثر تكاملاً عن حالة ما قبل الانقسام.

ويعتبر التفكير العقلى المستند إلى منهج قريب الصلة من الشك الديكارتى هو النمط الأول لأساليب التفكير التى حلت محل انهيار الفكر الثيولوجى. حيث فرض ديكارت ضرورة الشك فى كل مقولات الفكر السابقة عليه، وذلك لكى يؤسس بداية جديدة لفكر عقلانى يتولى ادراك مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية عن طريق تعريفها لنقد صارم من جانب العقل ليفرض ضرورة تغيير ما ليس معقولاً. ومن ثم اعتبرت القيم والنظم التقليدية القائمة لاعقلانية Irrational بطبيعتها، وذلك باعتبارها مضادة لطبيعة الإنسان ونموه وتطوره. ومنذ ذلك الحين بدأ الفلاسفة فى اعلان حرب ضارية ضد كل ما هو عقلانى واعتبر النقد أهم أسلحة هذه المرحلة. فحوربت الغيبيات ورفض العصب طلباً لحرية التفكير فى إطار النظام الثقافى القائم. وهوجمت أيضاً مساوئ النظام القائم.وامتيازات الطبقات الاقطاعية، وكافة المعوقات التى تطرح فى طريق نمو الطبقات الصناعية والتجارية. ذلك يعنى، أنه قد ظهر ميل عام، خلال هذه المرحلة، نحو علمية الأخلاق، حيث أسهم الإيمان بالعقل والعلم فى تأسيس نظرة أكثر تفاؤلاً وإنسانية وثقة(١٦).

بالإضافة إلى ذلك تميز التفكير العقلى خلال هذه الفترة، بتجنب أنساقه النظرية الاقتراب من المعطيات الواقعية. خلال ذلك اعتبرت المفاهيم والأفكار ترقى إلى مرتبة المعتقدات الثابتة. وسيطرت الروح العقلانية بدرجة

تكاد تكون كاملة على مختلف مجالات المعرفة[١٧]. ومنح العقل دوراً أساسياً في بناء المعرفة[١٨]. باعتبار أنه يمتلك امكانات ادراك العالم. فمثلاً يصر كانت على أن مقولات المكان والزمان والنسبية لها جذورها في العقل. ومن ثم فوظيفة العلم – كنشاط عقلي – أن يصف العالم بالنظر إلى هذه المقولات العقلية. ونتيجة لذلك اكتسب العقل دوراً ديناميا ابداعياً. فهو الذي يشكل تصوراً فيما يتعلق بالظاهرة موضع الدراسة والاهتمام من خلال مدركات الحواس بشأنها. وبهذا استطاع كانت تحرير العقل من الاعتماد على أية مصادر خارجية في طلبه للمعرفة، ومن ثم توفير صدق متجدد للحقيقة المشتقة من النطاق الروحي[١٩].

وكرد فعل لهذا الطراز من التفكير ظهر الاتجاه الامبيريقي كاتجاه آخر ناقداً له. حيث أكدت النزعة الامبيريقية على أن صياغة مجموعة من التصورات النظرية المتعلقة بالواقع، أو بشأن النظام الاجتماعي الذي ينبغي أن يكون، وإن شكلت في ذاتها ابداعات نظرية، غير أنها ظلت معلقة في نطاقها العقلي العلوي دون امكان الالتقاء بالواقع أو التفاعل معه. حقيقة أنها أبدعت نظماً اجتماعية رائعة. غير أنها تحتاج إلى بشر مصدرهم الخيال وليس الواقع.

بذلك رفع الاتجاه الامبيريقي شعار التأكيد على معطيات الواقع كمدخل لادراكه. وشكل ذلك جوهر الاسهامات الامبيريقية لجون لوك الذي ذهب إلى أن الأفكار ليست وليدة العقل البشري الذي يولد صفحة بيضاء، وانما تدخل الأفكار إليه من خلال الخبرة أو التجربة. وفي هذه الحالة تصبح مهمة العقل تجميع المعطيات والانطباعات التي تيسرها له الحواس. هنا نجد أن العقل يلعب دوراً سلبياً، ذا طابع تنظيمي. ومن ثم فلقد دعم هذا الاتجاه

المناهج التجريبية والامبيريقية. حيث تتزايد المعرفة من خلال تجارب الحواس وخبراتها.

ومثلما كانت أفكار الكنيسة – التى سادت فترة القرون الوسطى – هدفاً لثورة الشك الديكارتية والمحاولة الكانتية لصياغات معرفية يؤسسها الإنسان عن عالمه، فإننا نجد أن فلسفة المعرفة لدى جون لوك قد قادت – بدورها – إلى نزعة شكية بين الفلاسفة الانجليز ونزعة مادية لدى مفكرى فرنسا. حيث تحولت فى يدهم إلى سلاح أيديولوجى فعال ضد معتقدات الكنيسة[٢٠].

وبالنظر إلى ذلك نستطيع التأكيد على اتفاق كل من الفلسفة العقلية والامبيريقية على رفض مخلفات القرون الوسطى. وإن اختلفت كل منهما على الأخرى حول المدخل إلى بناء النظام الجديد. بحيث أسلم هذا التباين – خلال القرن السابع عشر – إلى تأسيس اتجاهات فلسفية تنتفى كل علاقة فيما بينها. حيث الفلسفة العقلية من ناحية والفلسفة الامبيريقية من ناحية أخرى. وإذا كان لديكارت شرف ريادة الاتجاه الأول، فقد كان لجاليليو وبيكون شرف ريادة الاتجاه الثانى، حيث استخدم الأول التجريب كمنهج بينما أوضح الثانى منافعه فى عمليات البحث الاجتماعى[٢١].

وبينما شهد القرن السابع عشر انفصال هذين الاتجاهين وتباعدهما. شهد القرن الثامن عشر – تحت تأثير الميل نحو الفكر الموسوعى – ميلاً لديهما نحو الالتقاء. فمثلاً نجد أن كونديال Condillac يدعو إلى الحاجة إلى منهج جديد يوجد بين ما هو وضعى Positive علمى وبين ما هو عقلى. إذ نجده يؤكد أن على الباحث أن يدرس الظواهر نفسها إذا أردنا التعرف على أشكالها وترابطاتها الجوهرية. ولذلك أكد دالميرت D'Alembert وآخرون الحاجة إلى منهج جديد كضرورة للتقدم العقلى. منهج ينبغى أن يكون له منطق جديد

(لا هو بالمنطق اللاهوتى Scholastic ولا هو بالمنطق الرياضى الخالص، وانما هو منطق الحقائق) فى وجودها الواقعى.

فى إطار ذلك أدرك العلماء أن التأليف (الوضعى) (العقلى) ليس ممكناً فقط ولكنه قابل للتحقيق بدرجة كاملة أيضاً. وقد برهنت العلوم الطبيعية على جدارتها وأكدت تقدمها بناء على اتباع المنهج العلمى الجديد. إذ تمكن العلم الطبيعى من انجاز تطورات هامة على مدى قرن ونصف. حيث تشهد ابتكارات نيوتن على تحقيق خطوات كيفية فى هذا الاتجاه. إذ أمكن رد مختلف الظواهر الطبيعية لفاعلية قانون واحد وشامل وكان ذلك فى حد ذاته انتصاراً للمنهج الجديد. ونتيجة لتحقيق هذه الانتصارات ابان القرن الثامن عشر فقد المفكرون الثقة فى الأنساق الميتافيزيقية المنعزلة والمغلقة. تلك التى تنتمى إلى القرن السابق. ولم يطيقوا صبراً على الفلسفة التى تقصر نفسها على عدة مقدمات ثابتة يمكن الاستنباط منها. وتولد الحاح بأن على الفلسفة أن تصبح النظام العقلى الذى ييسر اكتشاف الشكل الأساسى لكل الظواهر الطبيعية والروحية. وفى ذات الوقت لم يعد ينظر بارتياح إلى انفصال الفلسفة عن العلم والتاريخ والسياسة والتشريع، وانما أصبحت الفلسفة تشكل إطاراً لوجود هذه النظم العقلية وفاعليتها(٢٢). ويكشف تحليل البناء الفكرى لهذه المرحلة ارتكاز التآلف بين ما هو عقلى وما هو واقعى امبريقى بالنظر إلى ثلاثة عوامل رئيسية:

أ – أنه بغض النظر عن كون التفكير العقلى هو الذى ساعد على تحرير العقل من الفكر الثيولوجى. فإن ابتعاده عن الاتصال المتبادل ومعطيات الواقع جعله عاجزاً عن تنظيم الحياة الواقعية للإنسان بما يدعم هذا التحرير. ومن ثم ظهرت الحاجة الملحة إلى ضرورة التوجه نحو واقع الإنسان لادراكه وتنظيمه وتوجيهه. ولن يتيسر ذلك بدون التعامل مع معطياته. هذا إلى

جانب أن نمو البرجوازية فى مواجهة تحالف الملك وسادة الاقطاع فى هذه المرحلة، طور لديها الحاجة إلى فكر جديد له طابعه العملى. يكون قادراً على خدمة أهدافها. بحيث يمكنها أن تستند إليه فى ترشيد حركتها الواقعية. ومن ثم فقد شكل ذلك أحد عوامل الالتقاء بين المقولات العقلية والمعطيات الواقعية فى إطار تفكير علمى متكامل(٢٣).

ب- أسهمت الأنثروبولوجيا كنظام عقلى جديد - تأسس فى جانب منه بالنظر إلى اسهامات المستكشفين والرحالة للعالم الجديد - فى توفير المعطيات المتعلقة بأنماط مجتمعية متعددة. واستخدمت المعطيات المتعلقة بالعالم الجديد المستكشف، والذى يتسم غالباً بالبدائية فى صياغة بعض التعميمات التى أسسها مفكرو هذه المرحلة. يؤكد ذلك ما ذهب إليه روبرت نسبت من استخدام هوبز فى برهنته لمعطيات خاصة ومنتقاة وفرها معاصروه عن الشعوب البدائية فى أمريكا الشمالية وأماكن أخرى من العالم. بل نجد أن هوبز قد أكد فى كتاباته أنه من الممكن أن نجد شعوباً فى عالمنا تعيش حالة الطبيعة هذه. حيث لا توجد صناعة، ولا فن ولا مجتمع. وما هو أفدح من ذلك، خوف مستمر من خطر الموت العنيف. حيث حياة الإنسان منعزلة عارية، متوحشة وقصيرة(٢٤).

جـ- ساعد ظهور الفكر الموسوعى فى هذه المرحلة محل الفكر الثيولوجى على دعم التآلف بين الاتجاهات الفكرية التى قد تبدو ظاهرياً متضادة. ومن ثم توجد بين هذين المدخلين لادراك الحقيقة الواقعية.

خلاصة القول أن الانجازات الفكرية لهذه المرحلة تميزت بأربع خصائص رئيسية هى:

أ- الاقتناع بوحدة ظواهر العالم. ومن ثم فليس ثمة انفصال بين

الظواهر الطبيعية والاجتماعية. وأنه من الممكن استخدام ذات المنهج العلمى فى دراستهما معاً. يؤكد ذلك ما يذهب إليه زايتلن بأن البحث فى هذه المرحلة استند إلى افتراض القانون أو النظام الشامل الذى يحكم تفاعل العالم المادى. فالحقائق لا توجد فى حالة من الفوضى. أو فى شكل جمع من العناصر المنفصلة. بل العكس توجد فى شكل مجموعة من الأنماط التى تبتدى فى صورة علاقات واطرادات وأشكال محددة. فقد اعتقد نيوتن أن النظام يتجلى فى الكون، وأن اكتشافه لا يمكن أن يتحقق عن طريق المبادئ المجردة ولكن عن طريق ملاحظة المعطيات وتراكمها. ولقد اتضحت ملامح هذه المنهجية فأصبحت تشكل احدى خواص فكر القرن الثامن عشر، فهى تميزه عما اعتقده فلاسفة القارة الأوروبية فى بداية القرن السابع عشر(٢٥).

ب- أما الخاصية الثانية فتتمثل فى الإيمان بقدرة العقل. ولقد بدأ هذا الاتجاه بالثورة العقلية البروتستنتية على الفكر الثيولوجى. تلا ذلك تأسيس ثورة الشك الديكارتية التى استندت إلى الإيمان بالعقل. وساعد ذلك على خلق مناخ - فى عصر التنوير - للاعتقاد بأن فى استطاعة العقل ادراك العالم واخضاعه للحاجات الإنسانية... وأصبحت الحقيقة هى الهدف الرئيسى لمفكرى هذه الفترة. وهى الحقيقة التى يرتكز ادراكها على العقل والملاحظة. ومن ثم أصبحت وظيفة العقل من خلال العلم هى الكشف عن مجموعة القوانين التى تحكم مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. وقد ظهر نداء - فى هذه الفترة - بالقضاء على كل ما يعوق تقدم العقل وتطوره... باعتباره وسيلة اكتساب المعرفة. وهو ما أكد عليه المفكرون الموسوعيون... بل أصبح واضحاً أن العقل يعتبر أداة فعالة حينما يستخدم فى منهجه الملائم. وهو التحليل إلى العناصر المنفصلة، ثم اعادة التركيب. هذا وقد تعمق ادراك

القرن الثامن عشر لمهمة العقل بهذا المعنى حينما نظر إليه لا باعتباره كما من المعرفة المتضمنة لمجموعة من الحقائق أو المبادئ. ولكن على أنه قدرة يمكن ادراكها من خلال فعاليتها ونتائجها(٢٦).

جـ- اتساع دور العقل. ومن ثم ظهور اعتقاد بأن للعقل دوراً فى دراسة النظام الاجتماعى من أجل تصحيحه واصلاحه. وهى ما عرفت بالوظيفة النقدية للعقل. ومن ثم فقد تميز فكر هذه المرحلة بخاصيتين: الأولى نقدية. حيث تحليل ما هو قائم والشك فيه وربما رفضه. وهى عملية وإن كانت سلبية إلا أنها ترتبط بعمليات اعادة البناء. وهى ما تعرف بالوظيفة السلبية للفكر. إذ يكون الفكر سلبياً حينما ينتقد ما هو قائم ومعوق لنمو امكانات الإنسان، أو انبثاق الممكن مما هو قائم. وبذلك يصبح هدف دراسة النظام الاجتماعى القائم هو تدريبهم على أساليب تغييره لما هو أفضل(٢٧). والثانية إيجابية عن طريق طرح العقل بدائل لما يقوم بالغائه. تأكيد ذلك ما يذهب إليه كوندياك أنه قد أصبح فى قدرة العقل أن يتقدم فى اتجاه مضاد للواقع الاجتماعى. يدعوه أمام محكمة الفكر ويتحدى مسمياته التقليدية. ومن ثم نجده يخص العقل بدور حاسم فى عملية الادراك، سواء كان العالم الطبيعى أو الاجتماعى هو موضوع الادراك. فالحواس لا تستطيع وحدها تشخيص العالم كما نعرفه بوعينا، وأنه من الضرورى الاستعانة بالعقل فى هذا الصدد.

د - وتعتبر وحدة النظرية والمنهج من مبادئ التفكير فى هذه المرحلة. بانفصالهما عادة ما يعوق اكمال دائرة الاكتشاف العلمى. ذلك أن الصياغات النظرية وحدها قد تسلم إلى تأسيس الأنساق الفكرية أو الفلسفية المغلقة والمنفصلة عن الواقع. بينما قد يسلم التطرف فى الارتباط بالمعطيات الواقعية من خلال الممارسات المنهجية الدقيقة إلى نزعة امبيريقية قيمة قد تسلم إلى العجز عن توفير التعميمات العلمية ذات الطابع الشامل. ومن ثم فمعرفة

الواقع وادراكه، اجتماعياً كان أم طبيعياً، ينبغى أن تعتمد على الاتحاد بين العقل والملاحظة فى إطار المنهج العلمى(٢٨). مثال على ذلك أن قانون الجاذبية لنيوتن لم يكن نتيجة للتنظير العقلى المنفصل عن الواقع، أو الملاحظة العشوائية غير الموجهة بنظرية. بل تحقق هذا الانجاز كثمرة للتطبيق الدقيق للمنهج العلمى. فنيوتن أكمل ما بدأه آخرون. واستفاد من المنهج الذى استخدمه كبلر وجاليليو. وهو المنهج الذى أكد صياغة تكامل بين الجوانب التحليلية والتركيبية(٣٩) فيما يتعلق بالواقعة موضع الدراسة.

استناداً إلى ما سبق يمكن القول بأن هذه المرحلة شهدت تآلفات بين عناصر عديدة كان من نتاجها تأسيس الفكر العلمى بمعناه المتكامل والحديث. حيث تآلف بين مقولات العقل ومعطيات الواقع. وتآلف بين العالم الطبيعى والاجتماعى مما يؤكد خضوعها لذات القوانين، وامكان ادراكهما بالنظر إلى منهج واحد. تآلف بين الوظيفة السلبية للعقل وبين وظيفته الايجابية. ومن هذه التآلفات ظهرت تشكيلات نظرية جديدة سوف نتعرض لبعض جوانبها فى الفصل القادم.

ثالثاً: انهيار السياق الاجتماعي، عوامله ومشاكله :

تميزت الفترة التاريخية التى ظهرت فى إطارها نظريات التعاقد بانتشار حالة من الفوضى الشاملة. مما جعل من نظريات التعاقد محاولات لتنظيم هذا الواقع أو هى بالأحرى انعكاساً له. وهو ما يعتبر بعداً أساسياً فى فهم نظريات هذه المرحلة.

فمن الواضح أن المجتمع الأوروبى والانجليزى بشكل خاص – وهو السياق الذى عايشه هوبز – خضع لمجموعة من الصراعات والظواهر الجديدة التى تطلبت وأوجبت تعديلات وتفاعلات بنائية ذات طابع درامى أحياناً.

فقد عانت انجلترا فى هذه المرحلة من عدم الاستقرار السياسى وتميع مفهوم السيادة وخضع لحالة من عدم التحديد. فبينما نجد أنه ابان حكم أسرة تيودور Tudors التى حكمت فى الفترة بين ١٤٨٥ - ١٦٠٣ وبخاصة فى عصر الملك هنرى الثامن أن انجلترا تمتعت بأكثر حكومات أوروبا مركزية من الناحية السياسية. حيث امتلكت الدولة خلال هذه الفترة تصوراً واضحاً لمفاهيم المواطنة والقومية. وخضعت كل المؤسسات والكيانات الأخرى (الكنيسة، الصفوة والأرستقراطية، المحليات) لنوع من الانهيار أو الذوبان والاستيعاب فى الإطار القومى الموحد تحت راية حكومة انجليزية قوية وبخاصة فى نهاية حكم الملك هنرى الثامن[٣٠].

غير أنه فى أعقاب هذه الفترة حقق خلالها البناء الاجتماعى درجة عالية من التماسك جاءت فترة كانت مثالاً واضحاً للانهيار البنائى. فأثناء حكم أسرة ستيوارت التى حكمت انجلترا فى الفترة بين ١٦٠٣ وحتى ١٧١٤ - وهى الفترة التى كتب خلالها مؤلفه التنين Leviatnan - خضعت انجلترا لفوضى سياسية شاملة. حيث تفشى نوع من الصراع السياسى له جذوره الاجتماعية بين أسرة ستيوارت وبخاصة الملك شارل الأول من ناحية وبين أصحاب الاتجاه التطهرى Puritians من أنصار كروmويل Cromwell من ناحية أخرى. بحيث أدى ذلك إلى صراع وانهيار اجتماعى شامل، ومن ثم إلى انتشار حالة من السلب والنهب والتحطيم والتدمير والسرقة. وأيضاً إلى الانهيار الكامل للنظام السياسى حيث قطعت رأس الملك علناً وعلقت على مدخل البرلمان الانجليزى[٣١].

ولقد ارتبط بهذا الصراع السياسى صراع وانهيار طبقى من نوع آخر. فنظراً لأن انجلترا هى فى الأساس بلد زراعى، فلقد كان منطقياً أن يكون لسادة الاقطاع كلمة مسموعة فى إطاره. ولقد نشأ الصدام بسبب انهيار النظام

الاقطاعى المرتبط بالنظام القديم وظهور الدولة القديمة المركزية على أنقاضه. واتخذ هذا التغيير شكل المواجهة بين الملك وحقه فى فرض الضرائب، وبين أعضاء مجلس العموم الذين حاولوا حماية ثرواتهم بمحاولة استرجاع سلطات برلمانات القرن الخامس عشر، وامكان سيطرتها على الحياة السياسية. وطرح كل منهما حججه وذرائعه حتى تناقضت بعضها مع البعض(٣٢). وثارت تساؤلات أساسية تتعلق بمرتكزات السلطة ومكانة القواعد التى ينبغى أن تدعم النظام السياسى والشرعى وتدافع عنه. فى إطار ذلك ظهر خلاف يرجع لعاملين. الأول صراع بين المدافعين عن القانون التقليدى الذين أكدوا مع كوك Coke أن القواعد الأساسية ينبغي أن تكون ذات صيغة تقليدية وتراثية أساساً ولا يمكن تغييرها بجرة قلم. وبين المدافعين عن امتيازات الحاكم الذين ذهبوا إلى أن القانون هو ما يقوله الحاكم. أما العامل الثاني فيرجع إلى نشأة مجموعة من الأفكار التى تنادى بالطهارة الفردية وتحكيم الضمير الفردى. وهى أفكار تتضمن الدعوة إلي الفوضى. إذ تعنى أنه مثلما أنهيت سلطة الكنيسة فإنه ينبغى أيضاً القضاء على سلطة الدولة وسطوتها على الفرد(٣٣). ومن ثم يصبح الفرد والضمير الفردى هو المحك الأساسى لتقييم السلوك الفردى فى المجال الاجتماعى.

وتمثل التغيرات التى طرأت على مكانة الفرد فى المجتمع أحد مظاهر الانهيار البنائى فى هذه المرحلة. فالمجتمع التقليدى السابق والمستقر كانت تسوده العلاقات الاقطاعية المتدرجة. إذ شهدت دولة القرون الوسطى تحديدات واضحة تتعلق بالمكانة الشخصية أو بالعلاقة بين النبيل والعبد. بين عضو الحرفة ورئيسها. بين القسيس والعامة. غير أنه بحلول القرن السابع عشر، تحلل المجتمع إلى أجزائه المكونة، وأصبح البشر يواجهون بعضهم البعض لا كأعضاء فى مقاطعة أو حرفة مشتركة ولكن كأفراد أنانيين لهم

مـصـالحـهم الخـاصـة. وانعكس ذلك على الاقـتناعـات الـدينيـة. فى إطار ذلك أدرك هوبـز المجـتـمع على أنه تجـمـيع من الذرات، التى تكون العـلاقـات التعاقدية بينها ذات أهمية خاصة... حيث ظهر التأكيد على الفرد وليس على الجماعة... ومن ثم وجدنا الإنسان الطبيعى لدى هوبز ذا طابع فردى مماثل لروبنسون كروز أو الإنسان الاقتصادى لآدم سميث(٣٤). وبالإضـافـة إلى ذلك شهد المجتمع الأوروبى، والانجليزى خاصة مجموعة من الظواهر الفرعية التى تعبر عن هذا الانهيار.

فنظراً لالغاء مبدأ الوراثة المؤكد بالحق الالهى سواء فى مجال العلاقات الاجتماعية أو السياسية. وهو المبدأ الذى تمتع به سادة العلاقات الاجتماعية أو السياسية. وهو المبدأ الذى تمتع به سادة الأرض حتى القرن السابع عشر. أصـبحت الأرض تبـاع وتشـترى وترهن، ومن ثم ففى مكان علاقـة السيـد بالعـبيد ظهـرت مكانات وعـلاقات جديدة. تلك الخـاصـة بـالمالك الصـغـير، والملتزم أو مـستـأجـر الأرض أو حـائزها. وظـهـرت الحـاجة إلى التـأكـيد على التعاقدات، ومن ثم وجدنا هوبز يعرف الظلم بأنه عدم انجاز العهود(٣٥).

ونظراً لالغاء مبدأ الوراثة فى المجال السياسى أيضاً، نجد هوبز يلجأ إلى العقد الاجـتـمـاعى كأسـاس للحـكم الملـكى. وبذلك نجده يتفق مع سلدن Seldon حينما يؤكد (أن الملك شن صنعه البشر لصالحهم ولصالح الاستقرار والهدوء)(٣٦).

أما الظاهرة الثانية فتتعلق بالفقر وطبيعة النظرة إليه. ففى إطار المجتمع القـديم كـان ينظر إلـى الفقـر علـى أنه حـالـة مقـدسـة تعـالج بواسطة الاحـسان المسيـحى. غير أن التطورات البنائية الجديدة، بالإضافة إلى انتشار ظاهرة البطـالة. كل ذلك فـرض ضـرورة النظرة الجديدة إلى الفـقـر بحـيث اعـتبـر

القضاء عليه من مسئولية الدولة عن طريق خلق مناشط جديدة مثل الأعمال البحرية والصيد وكل أنماط الصناعة التى تتطلب العمل. فإن لم يكن فالهجرة كعلاج للبطالة. وبغير ذلك نجد أنفسنا على شفا حرب الكل ضد الكل. وهى حالة – كما يذهب هوبز – فيها فوائد للمنتصر والمنهزم على السواء. وبذلك نجد أن هوبز يطرح حلاً مالتسياً لمواجهة المشكلة السكانية. ويكشف البحث فى طبيعة الموقف الهوبزى فى مواجهة هذه التفاعلات عن تأسسه بالنظر إلى ثلاثة أبعاد رئيسية :

فعلى **البعد الأول** نجد أن هوبز ينادى بدعم الملكية المطلقة. وهو فى ذلك يقف إلى جانب الملك. باعتبار أن الملكية – فى نظره – أكثر الحكومات استقراراً ونظامية. وهو فى ذلك لا يهدف إلى دعم الملكية فى ذاتها بقدر ما يهدف إلى دعم حكومة قوية، أياً كانت طبيعة هذه الحكومة... وفى هذا الإطار نجد أن هوبز يعبر عن رأى البرجوازية الصاعدة فى مواجهة اقطاع الأرض المتداعى بتقاليده وقيمه. ومن ثم فنجن نتفق إلى حد كبير مع جورج سابين فيما يذهب إليه من أن تفكير هوبز قد خدم غايات الطبقة الوسطى ذات التوجيه الليبرالى أساساً(٣٧).

وعلى **البعد الثاني** تبرز مواجهة هوبز لآثار الكنيسة وبنائها الثيولوجى حيث نجده يطالب بقيام الدولة بتأسيس بناء للضبط من صنعها. فى إطار ذلك نجده لا يسلم – فى توضيحه لبناء الدولة من الناحية السياسية – بوجود أى نظام اجتماعى له أولوية على النظام السياسى، أياً كانت مرتكزاته الدينية والاجتماعية... ومن ثم فلم يظهر هوبز رضاءً كبيراً بالعادات والتقاليد التى قد توجد خارج نطاق قانون الحاكم الذى يرى فيه الوسيلة الأساسية للضبط. (والذى يعنى بالنسبة لكل مواطن مجموعة القواعد التى تأمره الدولة باتباعها، شفاهة أو كتابة، أو أى إشارة أخرى ترمز لارادة الدولة وتستخدم

للتفرقة بين ما هو خطأ وما هو صواب) . ومن ثم فمصدر القانون ليس النظام الاجتماعى وانما سلطة الحاكم. فى إطار ذلك نجده يؤكد (أن من الكوارث المهلكة أن يعتبر كل إنسان نفسه قاضياً على أفعاله الشريرة والخيرة. فإذا كان ذلك صالحاً بالنسبة لحالة الطبيعة المثيرة للرعب، فإن القانون المدنى ينبغى أن يكون هو مقياس الأفعال الخيرة والشريرة فى المجتمع الحالى)[٣٨].

فى إطار ذلك ينظر هوبز إلى الجماعات الوسيطة غير الدولة – والتى قد تحتل المسافة بين الفرد والدولة كالكنيسة والنقابات – على أنها مصدر لتفريخ الشقاقات. هذا إلى جانب كونها تجاوزاً على سيادة الدولة والحاكم. ويذهب هوبز أنه فى مواجهة انتشار الفردية بسبب سقوط الجماعات الوسيطة وانهيارها، فإنه ينبغى أن يوازن ذلك بسلطة مركزية مطلقة وقوية (فسلطة الدولة لا تنقسم، ففى إطار الانقسام تحطم السلطات كل منها الأخرى)[٣٩].

ومثلما كانت فوضى الواقع الانجليزى هى أساس أفكار هوبز عن وحدة السيادة وعدم تجزؤ السلطة واطلاقها. فإن انحرافات المجتمع الفرنسى كانت أساس تعميمات التصورات السياسية عند جان جاك روسو الذى كان خير معبر عن مشاكل فرنسا السياسية والاجتماعية فيما قبل الثورة الفرنسية[٤٠].

ولعل الفوضى الطبقية والتباين الصارخ من أهم الظواهر التى تبدت له مشيرة إلى تردى الواقع الفرنسى بعد تأسس الدولة القومية. حيث أسلمته التوترات التى عايشها نتيجة للفترة التى عاشها فى باريس إلى حالة من التشاؤم، اعتقد فى إطارها أن المجتمع الفرنسى الحديث ليس أكثر من وسيلة للاستغلال. حيث الفقر مفروض على احدى الطبقات لصالح رفاهية تتمتع بها طبقة طفيلية أخرى. فالانغماس فى فنون اللذة، وصناعة أكاليل الزهور تتم مستندة إلى أغلال الآخرين من البشر. ثم هى لا يمكن أن تكون فى

متناول الجماهير التى أسستها بعملها. ومن الطبيعى أن يسلم الاستغلال الاقتصادى على هذا النمو إلى حالة من القهر السياسى[٤١].

وارتباطاً بهذه الطبقية الصارخة وجه روسو كراهيته إلى النظام الملكى ونظام الحكم المستند إلى الحق الالهى. وكافة ما يرتبط به من تقاليد وثقافات. ذلك لأن هذا النظام أدى إلى تفشى الفساد والتفاوت الطبقى الشديد[٤٢]. ولم تتوقف كراهية روسو للواقع الفرنسى الذى عايشه عند مستوى تفاوتاته الطبقية. وانما امتدت لكى تشمل الحالة التى يعيش عليها المجتمع المدنى الفرنسى. ففى مؤلفه (دروس عن الفن والعلم) ينظر إليهما على أنهما أساس تعاسة الإنسان. لأن جذورهما لا تكمن فى الأخلاق بقدر ما تكمن فى الطمع والأنانية الشرهة. وتكشف قراءة هذا المؤلف على ما يذهب روبرت نسبت عن اغتراب روسو عن مجتمعه. بل ان من يقرأه يلمس شوقاً إلى حياة الطبيعة والبسيطة وكراهية شديدة للحياة المعقدة والمتقدمة[٤٣]. فالعالم فى نظره أصبح متخماً بالتناحر والحقد والحسد والصراع والاستغلال وأصبحت الحضارة أكثر تعقيداً. وظهرت بوادر التباين الاجتماعى الصارخ الذى كانت مصادره متعددة.

ومن الواضح أن النقد الذى وجهه روسو إلى الواقع الفرنسى كان يستند إلى نموذج مثالى اتخذه إطاراً مرجعياً للتحليل والنقد. حيث مجتمع مثالى بسيط يقع متوسطاً بين البدائية والأنانية المتحضرة[٤٤]. ويلمس القارئ لكتابات روسو ولعاً بالجمهوريات الاغريقية والرومانية القديمة التى طالما أشاد بها. بل ان اعجابه بالدول الصغرى ونظمها الديموقراطية أساسه معيشته فى جنيف التى قضى بها سنى طفولته وشبابه حيث كان نظام الحكم فيها يشبه إلى حد كبير نظم الحكم الديمقراطية التى سادت العالم

الاغريقى[٤٥]. ويمكن ارجاع نطاق الفوضى التى أشار إليها روسو إلى عاملين أساسيين :

أ – وجود تباين اقتصادى أدى إلى وجود فرص عديدة أمام الغنى، فى حين أن الفقير لا يملك سوى الحسد والحقد عليه. فى إطار ذلك تخلقت حالة من عدم الأمان والخوف كان لها وطأتها على الغنى أكثر من الفقير. مما أدى إلى دفع الأول إلى تأسيس النظام السياسى والقانون لفائدة المجتمع، ولحماية مصالحه فى المقام الأول[٤٦].

ب– كنتيجة للتباين الاقتصادى والاجتماعى، ظهرت تكوينات اجتماعية تحاول حماية الفرد فى مواجهة الدولة. وقد تتجاوز سيادتها. وفى ذات الوقت تتصارع مع بعضها البعض. هذه التكوينات كانت ذات طابع طبقى أو ترابى أو نقابى أو دينى. ويؤكد روسو أنه إذا وجدت مثل هذه الجماعات. تكون لها سطوتها على أعضائها. ومن ثم تكون لها مكانتها الخاصة على حساب الدولة. وبالنظر إلى ذلك نجده يؤكد أنه ينبغى ألا يكون هناك مجتمع جانبى داخل الدولة[٤٧].

ويخلص روسو إلى أنه إذا كان الإنسان بالنظر إلى العوامل السابقة قد فرض عليه القهر والعبودية. فإنه من الضرورى أن نعمل على تحريره. بأن تتخلق حالة يتم فى إطارها التأمين الكامل على حياة أعضاء المجتمع[٤٨]. وذلك عن طريق دعم استقلال الفرد عن رفاقه الأعضاء فى المجتمع[٤٩]. ومن ثم اعتماده على الدولة فى تأمين حياته.

اذن فقد استهدف روسو تحرير الفرد من عادات المجتمع ومعتقداته. وهى الحرية التى لا تجعله مستعصياً على ضبط الدولة. وإن كانت تلغى ما يفرض عليه من قهر وفساد[٥٠]. ويؤكد روسو أنه كلما تزايدت مدنية المجتمع

وضوحاً، كلما بدأت مرحلة جديدة من التدهور والحرمان بالنسبة للفرد وأيضاً فى عزلته عن الطبيعة. ومن ثم فليست الدولة هى المسئولة عن تعاسة الإنسان، وإنما المسئول عن ذلك قسوة المجتمع المدنى، تبايناته وانقساماته. يتضح ذلك من قوله فى رسالته إلى ميرابو Mirabeau شهير الثورة الفرنسية: (أن جوهر المجتمع الفاسد يتمثل فى العمل على تفريخ حالة حرب لا تنتهى بين أعضائه. ومن ثم فإن الأسلوب الوحيد لإيقاف ذلك يتمثل فى تأسيس حكومة تستطيع أن تفرض القانون على الجميع)(٥١).

رابعاً: فوضى النظام الاجتماعي والحاجة إلى اعادة التنظيم:

استعرضنا فى الفقرات الثلاث السابقة الأبعاد المعرفية والواقعية التى شكلت سياقاً معرفياً واجتماعياً لنظريات التعاقد الاجتماعى. وكيف ظهرت مجموعة من العناصر الأساسية التى أشارت فى مجملها إلى بناء اجتماعى تنقصه بعض العناصر التكوينية، أو إلى بناء تتولد فى إطاره عناصر جديدة لم تكتمل بعد. بحيث انعكس ذلك على التفاعل الاجتماعى الذى تخلفت بعض عناصره أو انخفض تكامله إلى ما دون المستوى الذى ينبغى أن يكون. ونذكر فيما يلى بعضاً من هذه العناصر:

أ - افتقاد المجتمع - الذى عايشته نظريات التعاقد - لنسق ملائم من الثقافة والقيم التى تلعب دوراً فى حالة وجودها - فى ترشيد الفعل الاجتماعى فى مستوياته المتباينة والمتدرجة. وقد نتج ذلك بسبب انهيار السياق الثقافى والقيمى لمجتمع ما قبل نظريات التعاقد، - وهو النسق الثقافى المشتق من الفكر الثيولوجى المسيحى والتفسير الكنسى له - تحت وطأة انتصار البروتستنتية. بحيث وجد المجتمع الأوروبى نفسه فى مواجهة موقف اجتماعى تنتفى فيه ضوابط التفاعل وإن وجدت غرائز الفاعل

ودوافعه وحاجته إلى الاشباع. فى إطار ذلك فإننا نختلف كثيراً مع ما يذهب إليه عديد من علماء السياسة والاجتماع، حينما يذهبون إلى أن حالة الفوضى البدائية. أو حرب الكل ضد الكل، التى افترضها منظرو التعاقد كانت حالة افتراضية محضة ابتدعها خيالهم. وبدلاً من ذلك نؤكد أن هذه الحالة كانت حالة واقعية أو تاريخية شهدتها أوروبا خلال هذه المرحلة. حيث عاشت فترة من عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى.

ب- ان ثمة رفضاً صريحاً من جانب منظرى التعاقد للجماعات الوسيطة التى قد تتخلق بين الفرد والدولة فى مقابل التأكيد القوى على قوة الدولة وسلطتها المطلقة. فبالنسبة لهوبز نجد أن الجماعات الوسيطة كانت لها قوتها فى فترة نشأة الدولة القومية. من هذه الجماعات الوسيطة الجماعات المحلية والاقطاعية والنقابية والحرفية، والطوائف الدينية. حيث كانت هذه الجماعات تعوق اكتمال البعد السياسى للتفاعل أو الوجود الاجتماعى. وهو البعد المتعلق بعلاقة الإنسان بالدولة القومية، والضوابط التى تحكم هذه العلاقة. ومن ثم فقد هدد وجودها بامكان نشأة مجموعة من التفاعلات الاجتماعية ذات التوجيهات القيمية والدافعية المتباينة. مما يعنى أن يؤدى التواجد النمطى لهذه الجماعات إلى التهديد بحالة من الانهيار الشامل للمجتمع. فوجود مجموعة من التجمعات الصغيرة ذات الطبيعة المتباينة من حيث أفعالها وقيمها وثقافاتها يؤدى إلى سيادة حالة من الفوضى الشاملة من وجهة نظر الدولة القومية التى كانت تمثل فى هذه المرحلة طوراً انتقالياً فى تاريخ أوروبا لم يكن قد اكتمل بعد.

وبالنسبة لروسو تمثلت هذه الجماعات الوسيطة فى النقابات والطبقات الاجتماعية. وخاصة الارستقراطية واتجاهها نحو قهر واستغلال الطبقات الدنيا. حيث أدى ذلك إلى خلق مناخ من الأنانية المفرطة والسعى وراء

المصالح الخاصة من قبل كافة الطبقات والجماعات. وهو ما يعنى انهيار التماسك الاجتماعى من وجهة نظر الدولة القومية أيضاً.

جـ- نتيجة لغياب النسق الثقافي والقيمى. وانتشار حالة الفوضى الواقعية. وجدنا تأكيداً من كافة منظرى التعاقد على أهمية تأسيس نظام ضبطى قوى. يفرض على الإنسان من الخارج. حيث يشكل القانون – وليس العرف والتقاليد المشتقة من التراث – جوهر النظام الضبطى. ومن ثم فقد وجدنا غياب التوجيه القيمى من داخل بناء الإنسان. وهذا يعنى أنه إذا غاب الدافع الداخلى للإنسان من أجل التكيف والواقع المحيط، فإن التكيف المفروض من الخارج تصبح له ضروريته فى هذه الحال.

جملة القول أن واقع التفاعل الاجتماعى الذى جردت عنه نظريات التعاقد شهد وجوداً وتفاعلاً اجتماعياً ناقصاً. ومن ثم فقد شكلت نظريات التعاقد فى هذه المرحلة استراتيجيات متباينة لتشخيص عناصر الوجود الاجتماعى الناقصة. ومحاولة سد هذا الفراغ بعناصر بنائية تساعد على تأسيس نوع من التفاعل الاجتماعى المتكامل الملامح وهو ما سنعرض له فى الصفحات التالية.

الفصل الثاني

نظريات العقد والبحث في

نشأة النظام الاجتماعي

تمهيد :

حاولت نظريات العقد الاجتماعى أن تضع تصوراً عينياً لمنطق تأسيس المجتمع، والتفاعل الاجتماعى الذى يسود فى إطاره أو يقود إليه، بحيث تضمن هذا التصور مجموعة من القضايا التى تشكل فى مجموعها تصوراً يعكس وجهة نظرها فى الواقع الاجتماعى. غير أننا لا نستطيع الادعاء بأن نظريات العقد قد طورت تصوراً متكاملاً ودقيقاً للتفاعل الاجتماعى. ولكن ما نؤكده أن هذه المرحلة قد شهدت بداية التصور المتكامل لهذا التفاعل. بيد أننا نرى ضرورة طرح مجموعة من الاعتبارات الأساسية التى تعكس بعض ملامح التفكير فى هذه المرحلة.

ويتعلق الاعتبار الأول فى أن السلوك أو الفعل الاجتماعى قد تم ادراكه وتحليله من وجهة نظر التصورات النظرية الحديثة على أنه الوحدة الأساسية للبناء الاجتماعى(١). أى أنه الذرة البنائية التى تلتقى فى إطار ساحتها الضيقة امتدادات العناصر البنائية الشاملة، وبرغم أن مصطلح البناء الاجتماعى لم يظهر إلا فى مرحلة تاريخية متأخرة نسبياً، فإن المفهوم المعادل له والذى طرحه التفكير الاجتماعى فى مرحلة نظريات العقد كان مفهوم النظام الاجتماعى، كتأسيس يحتوى على ذات العناصر البنائية. أو هو تعبير عن حالة من التفاعل الاجتماعى المستقر والمتناسق بين هذه العناصر

فى مواجهة حالة الفوضى الشاملة التى فرضت فى أعقاب الانهيار الأخلاقى الذى ساد مرحلة نظريات التعاقد. ومن ثم فالفعل أو السلوك كما ندركه هو الجزئية الأساسية للنظام الاجتماعي في هذه المرحلة الذى تتفاعل فى إطارها مختلف عناصر النظام.

بالإضافة إلى ذلك فإن نظريات العقد الاجتماعى وإن تضمنت مفاهيم تدخل فى إطار ما يعرف الآن بعلم الاجتماعى السياسى كالحكومة والدولة والحكم المطلق والولاء السياسى. إلا أن هذه المفاهيم كانت تشكل وسائل للتحليل بالنسبة للتفكير الاجتماعى فى هذه المرحلة السابقة على ظهور هذا العلم. فى إطار ذلك نلاحظ استمرار ذات المفاهيم فى تطاق استخدام النظرية السوسيولوجية المعاصرة أو استمرار ذات المضامين تحت مسميات تصورية جديدة، وهو ما ينبغى أخذه فى الاعتبار.

واستناداً إلى ما سبق نعرض لمجموعة المبادئ الأساسية التى شكلت إطاراً منهجياً لفهم المجتمع، إضافة إلى مجموعة القضايا التى شكلت فى مجموعها تصور نظريات العقد الاجتماعى لطبيعة الواقع الاجتماعى أو التفاعلات التى تحدث فى إطاره.

أولاً: المبادئ المنهجية لنظريات العقد الاجتماعي:

اتسم تفكير نظريات التعاقد وبرهنتها بالطابع التحليلى أساساً، مع الاستعانة ببعض المعطيات التاريخية في بعض الأحيان. وخاصة إذا أدركنا أن روادها تربوا إلى حد كبير فى إطار مقولات الفكر البرجوازى الصاعد فى هذه المرحلة. ومن ثم فقد منطقياً تبنى وجهة نظره.

ففيما يتعلق بتوماس هوبز أنه تربى تربية برجوازية حديثة فى جامعة أكسفورد. ثم عمل بعد ذلك لدى عائلة اقطاعية(٢). استغل تربيته لأحد

أمرائها أو أبنائها من النبلاء فطـاف به فى رحلة عبر أوروبا قابل خلالها رواد التفكير فى عصره من أمثال جاليليو وديكارت وجاسندى Gassendi وهم بالطبع ينتمـون إلـى تخصـصات متباينة(٣). بل أننا نجد من بينهم من كان لـه تأثيره علـى الفكر الأوروبى عبر عـدة حقـب متتالية مثـل جاليليو وديكارت.

وتحت تأثير الموقف النقدى الذى مارسه هؤلاء الرواد نجد أن هوبز اتخذ موقفاً سلبياً نقدياً من الفكر الذى كان سائداً فى عصره ولم يكن هناك سوى الفكر الثيولوجي. حيث ادعى رواده الصلة بالسماء. أو ادعاء الوحى والالهام. والكشف المباشر كمداخل لادراك الحقيقة أو صناعة المعجزات(٤). بل أنه استمر من نقد هذه الأفكار ومناصبتها العداء إلى الوقوف موقفاً مضاداً من المسيحية(٥). حيث انتقد الكتاب المقدس ذاته(٦).

ولتحديد المبادئ المنهجية التى ارتضاها هوبز ينبغى أن ندرك بداءة أنه كان من أكبر الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا تأسيس علاقة دقيقة بين النظرية السياسية من ناحية وبين النسق الحديث من ناحية أخرى. إذ جاهد لتوسيع نطاق هذا النسق لكى يستطيع تصوير حقائق الطبيعة استناداً إلى الأسس العلمية بما فيها السلوك البشرى فـى كل من جوانبه الفردية والاجتماعية(٧). ويمكن حصر المبادئ المنهجية الذى يضمها البناء النظرى لتوماس هوبز حسبما يلى:

١- شكلت النظرية السياسية لدى توماس هوبز جزءاً من نسق فلسفى شامل يستند إلى مبادئ علمية ذات طابع مادى. وبسبب دراسته للرياضة والفيزياء نجده قد أدرك الهدف أو الغاية التى يتجه نحوها العلم الطبيعى الحديث. الذى يرى فى العالم الفيزيقى نسقاً ميكانيكياً خالصاً يمكن فهم كل ما يحدث فيه عن طريق التحديد الهندسى لمواضع الأجسام. كل بالنسبة إلى

الآخر. وتشكل نظرية نيوتن عن حركة الكواكب انتصاراً للعلم المستند إلى المبدأ. في إطار ذلك نجد أن هوبز قد استوعب هذا المبدأ وجعله عنصراً جوهرياً في نسقه النظرى. وهو يطبق ذلك قائلاً أن كل واقعة هى فى الأساس حركة. وأنه يمكن فهم كل أنواع العمليات الطبيعية عن طريق تحليل المظاهر المعقدة المتصلة بالحركات التى تكمن وراءها والتى تتشكل منها هذه العمليات. واستناداً إلى ذلك يدرك هوبز مشروع النسق الفلسفى باعتباره يتكون من ثلاثة أجزاء. **الأول** ويتناول الجسم Body وله نظيره فى الهندسة والميكانيكا (أو الفيزياء). **أما الجزء الثاني** فيتضمن فسيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات البشرية الفردية. **أما الثالث** فيرتبط أو يضم كل الأجسام الأكثر تعقيداً كالجسم الصناعى المسمى بالدولة. وفى نطاق هذا الإطار الفلسفى الشامخ ليس هناك – من الناحية النظرية – مكان لأى قوة أو مبدأ غير قوانين الحركة التي تأسست منذ البداية. وأن ما يوجد مجرد حالات معقدة للسببية الميكانيكية(٨).

٢– أن التصور الهوبزى يتضمن قضية التأكيد على تجانس العالم الاجتماعى والعالم الطبيعي. بمعنى أن القوانين التى تحكم الظاهرة الإنسانية هى ذات القوانين التى تحكم الظاهرة الطبيعية. فالعالم فى كليته ليس سوى مادة فى حركة دائمة. ويرى هوبز أن هناك متصلاً مستمراً يربط بين الظاهرة المادية والظاهرة الاجتماعية. وتستند الظاهرة السيكولوجية لديه إلى حد كبير على الظاهرة الفسيولوجية. وتستند الأخيرة بدورها على المادة وحركة المادة. ومن ثم فقوانين الميكانيكا هى القادرة على تقديم فهم لها. فى إطار ذلك يرى هوبز أن الوجود الاجتماعى أو الخارجى يعكس الوجود الداخلى للإنسان. وذلك يحتم خضوع كافة هذه العوالم المتباينة لذات القوانين الواحدة(٩).

واستناداً إلى ذلك فإن البناء البيلوجى والسيكلوجى للفرد يعتبر أساس سلوكه الاجتماعى. ومن ثم فالإنسان هو أساس الوجود الاجتماعى. أى أن البناء التحتى للإنسان، من حيث غرائزه البيلوجية ومشاعره السيكلوجية هو الذى يتولى تشكيل الوجود الأساسى للمجتمع(١٠). وهى الدعوى التى تكرر لدى عديد من مفكرى علم الاجتماع - فى فترات لاحقة - منهم هربرت سبنسر، وجابرييل تارد وتالكوت بارسونز.

وفى هذا الإطار تختلف نظرية هوبز فيما يتعلق بقضية القيمة عن الادراك النفعى المحدث لها. حيث يفترض النفعيون امكانية قياس القيمة بوحدات اللذة. بينما نجد عند هوبز أن الحقيقة السيكلوجية الأساسية تتمثل فى أن لكل مثير تأثيره الواضح. ملائماً كان أم غير ملائم. فحينما يكون المثير ملائماً فإن الكائن العضوى عادة ما يستجيب بشكل ملائم له، حتى يبقى على استمرار هذا التأثير المألوف. أما إذا كان المثير غير ملائم فإن الكائن العضوى عادة ما يؤسس فعلاً ينسحب على أساسه ليتجنب التأثير الضار. ومن هنا فالقاعدة التى تكمن وراء كل أنماط السلوك التى يأتيها الكائن الحى هى أنه يهدف غريزياً إلى الحفاظ على البقاء هو المبدأ الكامن وراء كل أنماط السلوك لدى هوبز. وبالنسبة له تعتبر المحافظة على الذات مجرد استمرار الوجود البيلوجى للفرد. ومن ثم فما هو خير هو ما يسلم إلى هذه الغاية، وما هو شر هو ما يكون له تأثيره المضاد(١١). وبذلك فإنه إذا كانت النفعية تدرك اللذة الناتجة عن السلوك على أنها عائد فردى دون اعتبار للسياق الاجتماعى المحيط. ومن ثم فهى تهدد بالعودة ثانية إلى حرب الكل ضد الكل. إذن فالحفاظ على البقاء هو قمة اللذات أو غاية الغايات بالنسبة لهوبز. ومن ثم فحينما يؤكد الإنسان على تأسيس الوجود الاجتماعى، فإن ذلك يعتبر تأكيداً على وسيلة لغاية مقدسة هى الحفاظ على الوجود الفردى للإنسان.

٣- استناداً إلى ما سبق نجد أن هوبز يدرك الحقيقة الاجتماعية ادراكاً فردياً. فهو على ما يذهب سابارين من العلماء الذين دعموا الفردية على حساب النزعة الاجتماعية. وهو في ذلك يتفق مع معظم مناصرى النزعة الفردية الذين نجد لديهم ايماناً عميقاً بالتصور الميكانيكى وقوانينه التى يمكن أن تنسحب على العالم الاجتماعى وظواهره. ومن ثم نجده يرى أن الفرد أولاً ثم يأتى المجتمع الذى تتأسس خصائصه بالنظر إلى الخصائص الفردية. وتكشف قراءة اطاره النظرى عن تفشى الرؤية الفردية فى ادراكه. إذ يعتبر تأكيده على الحاكم المطلق الذى يفرض رؤيته على الواقع الاجتماعى، فى فترة ما بعد التعاقد، نوعاً من التأكيد على الفرد فى مواجهة المجتمع. بل إن رؤيته للعلاقة السياسية بين الحاكم المطلق والمحكومين ذات طابع فردى واضح. فهناك الحاكم الواقعى الذى يدين له البشر بالطاعة أو يفرضها عليهم إذا لزم الأمر. ومن جهة أخرى هناك البشر الأفراد الذين يتحركون وفقاً لمصالحهم الخاصة، دون أن يكون هناك نطاق وسيط بين البشر كمجموعة من الكائنات العضوية الشبيهة بالرمال التى تكون تلا، وبين الدولة كقوة خارجية تضمها معاً من خلال فرض مجموعة من الجزاءات المكملة للدوافع الفردية(١٢) مما يسلم إلى خلق حالة الاجتماع.

٤- ويتعلق المبدأ الأخير فى بنائه المنهجى بأسلوبه المنطقى فى البرهنة. إذ نجده يتبنى أسلوباً تركيبياً يتجه خلاله من البسيط إلى العقد. وهو الأسلوب الذى تميز به الادراك الميكانيكى خلال هذه المرحلة. حيث يتم تناول الموضوعات البسيطة أولاً، ثم نتجه من خلالها إلى القضايا والمشكلات الأكثر تعقيداً. تلك التى تستوعب أو تستفيد مما تم إثباته سلفاً. ونتيجة لذلك فإن البناء الذى يتأسس يكون غاية فى الصلابة، نظراً لأن شيئاً لم يقبل على علاته. حيث تتأكد كل خطوة بواسطة الخطوات السابقة. ذلك يعنى أن هوبز

استند إلى الاستنباط كمنهج وصل من خلاله إلى عديد من المعولات. حيث يبدأ بالتسليم بمبدأ معين فيما يتعلق بالسلوك البشرى. ثم يشتق من هذا المبدأ حالات محددة لتأكيد فاعلية المبدأ فى ظل ظروف معينة. وهو ما يعنى أن برهنته لم تكن ذات طابع امبريقى بالمعنى الضيق لهذا المصطلح. واستناداً إلى هذا المنهج نجد أن هوبز كان قادراً على الانتقال من علم النفس إلى السياسة. حيث الطبيعة البشرية تخضع لمبدأ واحد هو ذات المبدأ الذى يرى هوبز أنه يحكم التجمعات الاجتماعية المختلفة ومن ثم فالمنهج لديه استنباطى أساساً(١٣).

وإذا كان هوبز قد زاوج أسلوب البرهنة المشتق أساساً من المنطق الأرسطى الذى كان ما يزال مزدهراً فى هده المرحلة، مع أسلوب الادراك الميكانيكى للعالم لكى يخلق بناء منهجياً متسقاً يؤكد على وحدة ظواهر العالم من حيث خضوعها لمبادئ واحدة. واستنادها فى تأسيسها إلى بعضها البعض. فإننا نجد أن برهنة جان جاك روسو تتسم - على ما يذهب سابابين - بنوع من الفوضى المنطقية - فهو من ناحية يؤكد على الارادة العامة التى لها أولويتها على الوجود الفردى المنعزل. ومن ناحية أخرى نجده يؤكد كثيراً على مسألة الحرية والحقوق الفردية(١٤).

ومع ذلك يكشف البحث فى منطق تفكير روسو عن تضمنه لعدة مبادئ منهجية أساسية نعرض لها فى الفقرات التالية.

ويتمثل المبدأ المنهجى الأول فى رفض العقلانية التى استقرت عليها النظرية السوسيولوجية المحدثة. كما ظهرت عند ماكس فيبر مثلاً. فهو يرفض العقلانية المستندة إلى العلم. وفى مواجهة الذكاء ونمو المعرفة وتقدم العلم الذى اعتقد التنوير أنه أمل الحضارة وأساسها. نجده يطرح عواطف الحب والتسامح والاحترام والارادة الخيرة. إذ يؤكد أن ما يهب الحياة قيمة

يتمثل فى مجموعة المشاعر المشتركة وبخاصة الغرائز التى تؤسس اختلاف البشر عن بقية الكائنات. وهو يؤكد أن هذه العناصر توجد بشكل أكثر نقاء وأقل تشوهاً فى الإنسان البسيط غير المتعلم أكثر من وجودها لدى الإنسان المتنور. فى إطار ذلك نجده يؤكد أن الإنسان المفكر هو الحيوان الفاسد(١٥). وفى مواجهة الفلسفة والعلم نجده يطرح القيم وعواطف الشفقة التى محلها القلب البسيط(١٦). ويذهب روسو إلى تميز عصر التنوير بتركيزه على العقل والعلم. فى حين أن الذكاء خطير لأنه يقلل من الاحترام. والعلم هدام لأنه يلغى الإيمان(١٧). ونتيجة لذلك نجد روسو يؤكد على العناصر اللاعقلانية لسلوك الإنسان وفعله باعتبارها الموجهات الأساسية للفعل أو السلوك. وهو يتفق فى بعض هذه الأفكار مع هوبز خاصة فيما يتعلق بالغرائز والعواطف السيكلوجية، ويختلف معه فى البعض الآخر خاصة فيما يتعلق بالقيم والتراث والبساطة الأخلاقية. وهى أفكار أو عناصر ذات طابع مجتمعى أساساً، ولها دورها فى تأسيس السلوك الإنسانى وانجازه.

ويتمثل المبدأ المنهجى الثانى - الذى ينسق ولا شك مع المبدأ السابق - فى تأكيده على أولوية المجتمع من حيث وجوده على الوجود الفردى. وهو يهاجم ما تذهب إليه المذاهب الفردية التى تؤكد أن الفرد هو الذى يؤسس المجتمع فى إطار حسابات البحث عن السعادة وتحقيق المصلحة الخاصة. ومن ثم فهو يتساءل مؤكداً الموقف الأفلاطونى القديم. من أين يحصل الفرد على قدراته إلا من المجتمع؟. تعنى داخل المجتمع قد توجد الفردية والحرية، والمصلحة الخاصة، واحترام العهود. أما خارج المجتمع فلا أخلاق على الاطلاق. فمن خلال المجتمع يحصل الأفراد على ملكاتهم العقلية والأخلاقية التى بواسطتها يصبحون بشراً. ثم ينهى القول بتأكيده أن المقولة الأكثر أساسية هى المواطن وليس الإنسان(١٨). وهو بذلك يطرح أسبقية

المجتمع على الإنسان. ومن ثم ينطلق روسو إلى تأكيده على امتلاك المجتمع استقلالية وهوية خاصة حينما يذهب إلى أنه ينبغي أن يكون للمجتمع ممتلكاته العامة، ولغته المشتركة، ومصلحته المشتركة. وأيضاً وجوده الملائم. بحيث لا يكون ذلك مجرد تجميع للخير الخاص، وانما يكون المجتمع مصدراً له(١٩).

ويتمثل المبدأ المنهجي الثالث في منهجية روسو في أنه يعتبر أول من حدد ملامح النموذج المثالي كوسيلة قياسية. ولقد تأسس النموذج المثالي لديه من خلال ثلاثة مصادر. أما المصدر الأول فيتمثل في رد فعله للحياة الواقعية التي عاشها فترة طويلة من حياته. بحيث تجانس في إطارها مع الشرائح الواقعة في قاع التدرج الاجتماعي. والذي اعتبرت الحضارة والحياة المعقدة مسئولة عن تعاستها(٢٠). أما المصدر الثاني لهذه الصياغة فيتمثل في ملامح المجتمع المحلي الصغير وطبيعة الحياة في إطاره من خلال قراءته كما كتب عن المدينة اليونانية والاغريقية القديمة. وهي الحياة التي خبرها بذاته من خلال معيشته فترة من حياته في مدينة جنيف(٢١). ويعتبر تأثير أفلاطون عليه من خلال الشكل الاجتماعي الذي حدده في كتابه (الجمهورية). حيث حرره أفلاطون من أسار الفردية التي سقط في إطارها هوبز. فقد أخذ عن أفلاطون الاعتقاد في أن الولاء السياسي ذو طبيعة أخلاقية أساساً. ثم هو قد يؤسس بالقوة والقانون في المحل الثاني. هذا بالإضافة إلى أنه قد أخذ عنه القضايا المتعلقة بدولة المدينة. وتأكيده على أن المجتمع المحلي Community يعتبر الوسيلة الأخلاقية الأساسية. بل إنه يمثل القيمة الأخلاقية العليا(٢٢). وكتجريد عن ذلك نجد تصوراً مثالياً لمجتمع صغير له ارادته العامة التي تعكس الارادات الخاصة مستدعية لها. مجتمع بسيط وأخلاقي ينتفي فيه تعقيد الحضارة والعلم، واستغلال الإنسان وتعاسته.

بحيث أنه بعد تأسيسه لهذا النموذج المثالى نجده يمارس بالنظر إليه تحليله النقدى للمجتمع الفرنسى والأوروبى الذى عايشه.

ثانيا: فوضى النظام الاجتماعي، مصادرها الرئيسية:

تعكس الفوضى النظامية انهيار السياق الاجتماعى الذى عايشته نظريات التعاقد. ومن ثم فإذا أكد البعض أن هذه النظريات قد ظهرت لكى تخدم تحالف البرجوازية ضد سادة الاقطاع والنبلاء(٢٣). وهو الصراع الذى شكل أحد ملامح انهيارات المرحلة فإننا نذهب إلى القول بأن ظهور هذه النظريات يرجع بالأساس لكونها محاولات أكثر عقلانية لاعادة تنظيم الواقع المنهار على أسس أكثر اتساقاً وفعالية.

وبذلك تمثل نظريات التعاقد أبنية نظرية تحاول تأكيد فعالية السلطة القائمة حيثما سادت حالة من الفوضى فى إطار الواقع الاجتماعى. ومن هنا فنحن لا نتفق والرأى الذى أكده كونتين سكنر Quentin Skinner من أن اللوفاثان الهوبزى يعتبر مؤلفاً له متضمناته السياسية المرحلية التى أدركها معاصرو هوبز بوضوح(٢٤). فحالة الفوضى الاجتماعية التى تعرض لها اللوفاثان ليست حالة مرحلية. وإنما من الممكن تكرارها متى تخلقت الظروف المؤسسة لها. فحالة الأنومى الدوركيمية هى مثال لهذه الحالة. وبرغم تأكيد هوبز بأن حالة الفوضى التى أشار إليها هى تجريد منطقى أكثر من كونها وضعاً تاريخياً(٢٥). وهو القول الذى أيده مفكرون كثيرون، فإننا قد لا نرى معه هذا الرأى. فالفوضى كانت فوضى تاريخية لها حدودها الزمانية والمكانية. وهى الفترة التى عاشتها أوروبا بأن انتقال الشكل الاجتماعى من اقطاعات النبلاء فى اطار سلطة الكنيسة الكاثوليكية إلى إطار الدولة القومية. حيث ظهرت مشكلتان أساسيتان. الأولى غياب النسق المعيارى بسقوط النسق

السثيولوجى الذى كان يتولى تنظيم حركة الواقع. أما الثانية فتتمثل فى غموض العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية فى إطار بناء الدولة القومية. بحيث شكلت هذه المشكلات إطاراً لصراعات درامية عديدة كانت احدى ساحاتها الحرب الأهلية الانجليزية التى أشرنا إليها. بل اننا نجد أن كرستونر هل يؤكد أن حالة الطبيعة بالنسبة لهوبز هى تجريد صادق عن عالم المنافسة الذى عاصره وشاهده حوله، وهو العالم الذى أكد أن البقاء للأصلح. فالإنسان الطبيعي بالنسبة له ليس إلا الإنسان البرجوازى مع الغاء رجل البوليس(٢٦). ويعنى ذلك أن حالة الطبيعة الهربزية كانت نظاماً اجتماعياً له اشكالياته العديدة. وقد عاصره هوبز وحاول تنظيمه.

وبرغم اتفاق روسو مع هوبز حول الملامح الأساسية لحالة الفوضى الاجتماعية التى تنتاب النظام الاجتماعى والتى تهدد بحرب الكل ضد الكل. فإنه يختلف فى التحديد الدقيق والصريح لماهية هذه الحالة بالإضافة إلى أن حالة الفوضى لديه ليست سابقة للاجتماع البشرى. بحيث مهدت له كما عند هوبز. وانما هى حالة تالية للاجتماع ونشأة المجتمع. ومن ثم فالغاؤها يستوجب تنظيمه. فهو يؤكد أن المجتمع السىء قد يفرض القيود على أعضائه. غير أن روسو كان يميل إلى التأكيد بأن المجتمع يفعل ذلك لأنه مجتمع سىء وليس لكونه مجتمعاً فقط(٢٧).

اذن يعتبر ادراك ملامح الفوضى البنائية التى انتابت هذه المرحلة مدخلاً ملائماً لفهم وجهة نظر نظريات التعاقد فيما يتعلق بطبيعة التفاعل الاجتماعى وعناصره الأساسية. ولتوضيح مظاهر الفوضى التى انتابت هذه المرحلة نتفق مع وجهة نظر تالكوت بارسونز فى تحليله للنظام الاجتماعى وتأكيده على تضمنه لنظامين. الأول النظام الواقعى Factual order والثانى

هو النظام المعيارى Normative order[٢٨]. حيث من الممكن أن تتخلق عوامل الفوضى فى إطار كل منهما أو فى علاقة كل منهما بالآخر.

ويرجع تالكوت بارسونز مصادر الفوضى فى النظام الواقعى إلى ثلاثة مصادر رئيسية تنبع كلها من المنافسة التى لا ترحم والتى تسود بين المخلوقات الأنانية ذات الطبيعة العقلانية. والتى عادة ما تتخلق فى إطار مناخ تسوده الفردية المتطرفة. أما هذه المصادر فهى الندرة Scarcity والخوف Fear والكبرياء أو الخيلاء Pride or vainglory.

ولا تخرج الندرة عن الأزمة التى اعتادها المجتمع البشرى والتى أفرد لها اهتمامات كثيرة فى إطار المعادلة الصعبة التى تواجه الإنسان. حيث ندرة الموارد فى مواجهة الكثافة السكانية العالية التى تتجاوز احتياجاتها ما تستطيع هذه الموارد اشباعه. وهى ما تشكل جوهر النظرية الاقتصادية. اشتراكية كانت أم رأسمالية. ففى مواجهة حاجة البشر إلى الموارد المتاحة لاشباع حاجاتهم الأساسية فإن ندرة هذه الموارد تهدد بالحرمان بالنسبة للجميع. أما من بعض الاشباعات الأساسية أو اشباع البعض على حساب الآخر. مع كل النتائج الاجتماعية والاقتصادية والسيكلوجية لذلك.

فى إطار ذلك يؤكد هوبز أن الحفاظ على الذات فى هذا النطاق يدفع الجميع إلى سعى لا راحة فيه لتوفير وسائل الوجود المستمر والآمن. بيد أن وسائل الأمان عادة ما تكون غير مستقرة. فى مواجهة ذلك ليس هنا استئناس أو تلطيف Moderation للرغبة بحيث تساعد على وضع حد للصراع من أجل الوجود. فالرغبة فى الأمن لا تنفصل عن الرغبة فى القوة وهى الوسيلة الملائمة للحصول على سلع الاشباع الآن وتأمينها فى المستقبل. ومن ثم فكل درجة من الأمان تتطلب تأميناً أكثر. وهو يؤكد (أن لدى الجنس

البشرى مثلاً عاماً ورغبة دائمة لا تهدأ فى القوة والقوة الأكثر. هذه الرغبة لا تتوقف إلا عند الموت)[٢٩].

وتتساوى الحاجة إلى الأمان مع الحاجة التى لا نهاية لها من أجل القوة من كل نوع. سواء تمثلت فى السعى من أجل الثراء أو المركز أو السمعة أو الشرف أو كل ما يصون من الانهيار الحتمى الذى سوف يفرض فى النهاية على كل البشر[٣٠].

ويعتبر الخوف هو المصدر الثانى لفوضى النظام الاجتماعى الذى شكل أساساً لظهور نظرية الردع Deterrence كاحدى نتائجه. ففى الحالة التى تغيب فيها السلطة القادرة التى نخافها، على سبيل المثال، الحالة التى نكون فيها بلا حكومة، فاننا ندرك أن شخصاً ما يمكنه بواسطة القوة الغاشمة أن يوقع بنا أذى، بما فى ذلك الموت. فالقدرة على أن يقتل الشخص الآخر، تجعلنا معرضين لذلك بنفس القدر تقريباً. بحيث يدفعنا ذلك إلى أن نقتل أولاً قبل أن نتعرض للقتل. ومن ثم ينظر كل شخص للآخر على أنه مصدر تهديد له. وأن الدفاع الوحيد الذى امتلكه ضده هو أن أعمل على ابادته قبل أن يتقدم لابادتى. وكلانا يدرك ذلك. ومن ثم فقد يقود ذلك إلى حرب الكل ضد الكل. ويبدأ البشر فى البحث عن كل مصادر القوة كتعبير عن عدم الأمان. فالإنسان – على خلاف الحيوان – قد يخاف من الغد مثل خوفه من اليوم. ومن ثم يتعمق الصراع من أجل توفير أمان هذا الغد[٣١].

أما المصدر الثالث لفوضى النظام الواقعى فيتمثل فى ميل الإنسان من خلال المنافسة إلى تجاوز غيره. وينشأ ذلك من ادراكه أن الآخرين يشبهونه. ومن ثم فهو يقارن نجاحه بنجاحهم. وقد يجد نفسه على غير رضى بما يحتله من مراكز أو يتمتع به من متع. فنحن لا نرغب فى البقاء فقط. ولكن

نرغب فى البقاء بشكل أفضل من الآخرين. وفى مواجهة حالة الندرة الواقعية، فإن ذلك عادة ما يقود إلى تفشى حالة من المنافسة ليس لها نهاية. والتى لا يمكن اشباعها. ومن ثم تصبح حالة الطبيعة (أو حالة ما قبل الضبط القوى) محتم أن يكون التفاعل فى إطارها على هذا النحو(٣٢).

أما مصادر الفوضى فى النظام المعيارى فتتمثل فى أنه إذا كانت الحالة الأساسية للمجتمع أن يتأسس توافق بين التفاعل والعمليات الواقعية للمجتمع من ناحية وبين ما يحدده النسق المعيارى من ناحية أخرى، فإننا فى إطار ذلك نطرح مسألتين هامتين. الأولى أن انهيار النسق المعيارى عادة ما يسلم إلى تخلق حالة من الفوضى من وجهة النظر المعيارية يكون لها آثارها على النظام أو البناء الواقعى. والثانية أن انهيار أى نظام معيارى يفرض من الناحية المنطقية ضرورة الحاجة إلى بعض العناصر المعيارية اللازمة للبناء الواقعى بحيث يتأسس التفاعل والعمليات الاجتماعية الواقعية بالنظر إلى املاءات هذه العناصر(٣٣).

هذه الحالة كما يرى هوبز تخلقت حينما سقط البناء الثيولوجى باعتباره أساساً معيارياً انضبطت وفقاً له حركة التفاعل الواقعى فى الفترة اسابقة على الإصلاح الدينى البروتستنتى. وهو ما ترك التفاعل الواقعى عارياً من أى قواعد تنظم حركته. وبذلك يحدد هوبز المصادر الرئيسية للفوضى الواقعية التى قد تنتاب البناء الاجتماعى(٣٤).

وتتأسس حالة الفوضى البنائية بالنسبة لروسو فى أعقاب تشكل المجتمع وبروز صفوف متعددة من التباينات الاجتماعية، التى تشكل أساساً لحالة المدنية التى يراها روسو مناقضة لطبيعة الإنسان. لأنها تعوق تحقيقه لذاته وتقهره وتضر بناءه. حيث يصبح الإنسان معاقاً من أن يصبح ما يمكن أن

يكونه فى ظل ظروف اجتماعية مخالفة(٣٥). وهو يوضح ذلك بالتأكيد على أن تعقد المجتمع يفقد الإنسان كثيراً من خصائصه الطبيعية. فهو يذهب إلى أن الحضارة ليست إلا ظاهرة نفقد فى إطارها الاتصال بذواتنا. حيث نلبس الأقنعة ونؤدى أدواراً اجتماعية خاصة كما لو كنا ممثلين على خشبة مسرح أو دمى مشدودة بخيوط. فى هذا الصدد فإن ما يفزع روسو هو ألا تكون هناك ذات حقيقية وراء هذه الأقنعة المختلفة التى نخلعها على أنفسنا(٣٦). ومن ثم فلم ير روسو فى الفوضى المحيطة به سوى حالة من الاغتراب. حيث لا يستطيع البشر الحياة بداخل ذواتهم. ومن ثم فهم فى حالة دائمة من عدم الرضا. سواء كانوا بمفردهم أو فى إطار الجماعة. وذلك هو سبب ونتيجة التباين والظلم(٣٧).

مما سبق يشكل ملامح بناء اجتماعى تنقصه بعض العناصر. ثم هو تحديد لمصادر الفوضى فى هذا البناء كما رأته نظريات التعاقد. فى إطار ذلك هناك مجموعة من الملاحظات الأساسية :

١- اتفاق منظرى التعاقد على أن غياب العنصر المعيارى الذى يتولى ضبط النظام الاجتماعى. جعل الإنسان بسلوكه الواقعى عارياً من أى ضوابط تحكم حركته أو تفاعله. مما خلق امكانية حالة من الفوضى الشاملة.

٢- اختلف منظرو التعاقد فى مرحلية حالة الفوضى بالنظر إلى البناء الاجتماعى ونظامه. بينما يرى هوبز أن حالة فوضى النظام الاجتماعى حالة سابقة على تأسيس الاجتماع المنظم واكتسابه البعد السياسى من خلال تنظيم علاقة الفاعل بالدولة. رآها روسو حالة تالية للاجتماع حيث يتولى جزء من البشر استغلال الجزء الآخر ورده إلى مستوى الحيوانات.

٣- بينما يرى هوبز فى فوضى النظام الاجتماعى هؤلاء الذين يكسبون

فى مقابل الذين يفقدون من خلال التفاعل فى السياق الاجتماعى. فإننا نجد أن روسو يؤكد أن كل شخص يخسر فى هذا السياق. فإذا شخص ما بأنه سيد الجميع، فإنه سوف يصبح أكثرهم عبودية. إذ عادة ما تفرخ المنافسة الشرسة الحسد والحقد والخداع الزائف والتواضع الممقوت. هذه الحالة تجبر البشر أن يؤدوا أعمالاً لكى يكسبوا مكانة اجتماعية فإن لم يستطيعوا ذلك فإنها تجبرهم على الانسحاب فى إطار الحلم بالانتقام والسيادة المستندة إلى الخوف(٣٨).

٤- اختلاف منظرى التعاقد فيما يتعلق بالعناصر المباشرة لاثارة الفوضى الاجتماعية. فبينما يعزوها هوبز إلى انهيار البناء المعيارى للمجتمع فى مواجهة ندرة الموارد والحاجة الملحة إلى الاشباع. مما يفرض حالة حرب الكل ضد الكل. فإننا نجد أن روسو يعزوها أساساً إلى البعد الطبقى. حيث يستعبد البشر البعض الآخر مستغلاً له، ومؤسساً البناء المعيارى الذى ييسر له ذلك. والجميع يغترب - فى إطار هذه العملية - عن الحالة التى ينبغى أن يكون عليها الإنسان والتى عاشها فى إطار حالة الطبيعة.

ثالثاً: الإنسان الأنانـي، دوافعه وخصائص سلوكه:

يبدأ هوبز بمحاولة تحديد هوية الإنسان فى حالة الفوضى البنائية التى يسميها بحالة الإنسان خارج المجتمع. حيث يتفاعل من خلال اعتبارات تتصل بأمانة وقوة. وتتبدى أهمية الكائنات البشرية الأخرى من خلال تأثيرها على هذا الأمان أو القوة. وكافتراض عام، فمادام البشر متساوين فى القوة الفيزيقية تقريباً. وفى القدرة على الخداع والمكر فإن أياً منهم لن يكون آمناً، وسوف ينحدرون فى حالة غياب سلطة مدنية لتنظيم سلوكهم إلى حرب كل إنسان ضد الآخر. وهى الحالة التى لا تتسق مع تأسيس أى حضارة. حيث لا صناعة ولا زراعة، ولا بناء ولا فن ولا أدب. فى إطار

هذه الحالة تتميز حياة الإنسان بأنها منعزلة Solitary وفقيرة وشريرة Nosty ومتوحشة Brutish وقصيرة. وبالمثل فليس هناك صواب أو خطأ، عدالة أو ظلم، مادامت القاعدة التى تحكم حياة البشر فى هذه المرحلة هى (أن ما يملكه الإنسان هو ما يستطيع الحصول عليه، وهو يملكه مادام يستطيع الحفاظ عليه) ويعتقد هوبز أن حياة البدائيين تقترب من هذه الحالة دون اتمام بدقة الوصف التاريخى لها(٣٩).

وبالنظر إلى وجهة نظر هوبز – ذات الطابع الفردى – فإن الاجتماع الإنسانى له جذوره بداخل الإنسان. فهو يؤكد على الصلة بين الغريزة والعقل فى تكوينه. وإذا كان من الطبيعى أن يسعى الإنسان لاشباع حاجاته تعبيراً عن غريزة حب البقاء، فإنه من المنطقى أن يتجه لتأسيس حالة الاجتماع – بما تتضمنه من تنصيب الحاكم وتأسيس السلطة السياسية المطلقة من خلال العقد الاجتماعى المؤسس لشرعية اللوفاثان(٤٠) – لتحقيق اشباع أكثر أمناً واستقراراً لحاجاته الأساسية المهددة فى ظل حالة الفوضى البنائية. فى إطار ذلك نستطيع أن نؤكد احتواء الطبيعة البشرية – من وجهة نظر هوبز – على عنصرين رئيسيين هما الرغبة والعقل. الأولى تدفع الإنسان إلى الحصول على كل ما يشعر أنه فى حاجة إليه، دون أن يعبأ برغبات الآخرين واحتياجاتهم، وهو ما يدعو إلى تشابك مصالحهم وتصادمهم. أما العقل فهو المهذب لطبيعة الإنسان وجشعه. وهو الذى يرشده إلى طريق حل مشاكله مع الآخرين دونما حاجة إلى التشابك والتطاحن(٤١). فى إطار هذه الحالة نجد تميز سلوك الإنسان وفعله بعدة خصائص أساسية:

١ – كمكون الميكانيزمات التنظيمية لفعل الإنسان وسلوكه الخارجى فى داخله. حيث تدور حول تحقيق قدر دائم وملائم من السعادة التى تعنى تحقيق موضوعات رغباتنا المختلفة كل تلو الأخرى. ومن هنا فالحركة هى

أساس السلوك المشبع للرغبة. ومن ثم فانتهاء الحركة أو السعى المستمر تعنى الخوف أو الشر المطلق. ومن هنا فقضية هوبز الرئيسية فى هذا الصدد أن أبرز شرور الحكومة العاجزة يتمثل فى كونها تعرضنا كلنا لخطر الموت. وهو ما يعد الأساس المنطقى والثابت لقيام سلطة التين(٤٢).

٢- أن سلوك الإنسان خلال هذه المرحلة يتميز بخاصيتين: الأولى خضوع سلوكه لنوع من الحتمية. ومن ثم فليس هناك ذلك الشيء المسمى بالارادة الحرة. فالبشر أحرار بنفس قدر الحرية المعروفة لأى موضوع آخر فى العالم. ومن ثم فالبشر قد يتصرفون بحرية لأنه ليس هناك عائق خارجى لأفعالهم أو سلوكياتهم التى لها أسبابها المحتمة قبلاً. من هنا تصبح الارادة مجرد امكان التروى أو التفكير. ونتيجة لذلك فالسلوك ليس ارادياً عند هوبز. وانما تحتمه حتميات بيلوجية داخلية. فإذا تأسس الاجتماع الإنسانى تتخلق حتمية اجتماعية يكون لها دورها الضبطى للسلوك. أما الخاصية الثانية فتتمثل فى أنانية السلوك. فسلوكياتنا تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من اللذة إذا نحن قد أنجزناها(٤٣). غير أن هذه الأنانية وإن لعبت دورها فى تأسيس حالة الفوضى (أو حرب الكل ضد الكل) فهى أيضاً تعد المسئولة عن تأسيس حالة الاجتماع التى تعاون الجميع على اشباع رغباتهم الخاصة.

٣- يتميز السلوك الإنسانى فى هذه الحالة بأنه يتكون من عناصر عاطفية دافعة وعناصر عقلية منظمة. فسلوك الإنسان موجه بواسطة جمع من العواطف. يرى من خلالها أن الخير هو ما يرغبه. بالإضافة إلى ذلك فإن لسلوك الإنسان جوانبه العقلية. حيث عادة ما يكون العقل فى خدمة العواطف. ومن ثم يحدد الطرق والوسائل التى تؤمن اشباع رغبات الإنسان. ونظراً لعشوائية الرغبات الإنسانية، أى (لغياب قاعدة مشتركة ومشتقة من طبيعة الأشياء تحدد ما هو خير وما هو شر)، وما دامت العواطف التى تعد

الغايات النهائية للسلوك متنوعة، فليس هناك ما يمنع أن يؤدى ذلك إلى حالة من الصراع(٤٤). فى إطار ذلك يحتاج الإنسان لقدر من العقلانية التى تيسر له اختيار الوسائل الأكثر فاعلية من داخل الموقف أو السياق المباشر. ثم يؤكد هوبز أن هذه العقلانية عادة ما تكون محدودة، لأنها تظل فى خدمة العواطف، تحدد أكثر الوسائل ملاءمة لاشباعها(٤٥).

٤- أنه وإن اتسم سلوك البشر بالأنانية التى تهدف إلى منفعة الإنسان عن طريق اشباع حاجاته الأساسية. فإن الحرص على هذا الاشباع عادة ما يقود إلى نوع من المنفعة الاجتماعية. ويعنى ذلك أن اشباع بعض عواطفنا قد يتحقق عن طريق اشباع عواطف الآخرين(٤٦). بيد أن مفهوم المنفعة على هذا النحو كما يذهب ألان رايان يثير عدداً من الصعوبات بالنسبة للنسق النظرى الهوبزى. حيث الأنانية كما رآها هوبز والتى أسهب فى وصفها كمرتكز لحالة الطبيعة غير المستقرة، هى تلك التى لا صلة لها بمنفعة الآخر، وانما القضاء عليه. وهى أيضاً التى قادت إلى تأسيس اللوفاثان الذى يقهر الجميع لامرته(*).

فما هو موقف روسو بهذا الصدد. الحقيقة الأولى التى ندركها هو تباين موقفه مع ما يذهب إليه هوبز. إذ نجده يعتقد اعتقاداً عاطفياً بأن البشر

(*) سأل أحد أصدقاء هوبز أثناء أن شاهده يمنح صدقة لأحد الفقراء. كيف يتصرف معتقداً بالأنانية بهذا الأسلوب الايثارى. أجابه هوبز - بما هو حقيقى من وجهة نظر نظريته - بأن ألم الشحاذ يسبب له ألماً، وإنه إذا ما خفف عنه معاناته فإنما يريح نفسه. غير أن هذه الإجابة فى حد ذاتها خلفت حيرة كبيرة فيما يتعلق بمفهوم اللذة. فإذا تأكد أن كل سلوك يهدف إلى تحقيق لذة للإنسان فى حدها الأمثل، فإنه ليس حقيقياً أن نؤكد على أنانية الإنسان. وأنه باحث عن لذته بالمعنى الشائع لذلك. فليس حقيقياً أن الإنسان الكريم إنسان أنانى، وذلك إذا وصفناه بأنه كريم، فإن ذلك يعنى أنه يعتمد فى تحقيق سعادته على اسعاد الآخرين.

طيبون فى طبيعتهم الأساسية وهو ما يعتبر أحد مبادئه الأخلاقية الأساسية(٤٧). والمسألة التى حيرت روسو هى التى تتعلق بالعناصر الطبيعية أو المصطنعة فى الطبيعة البشرية. فى هذا الصدد يؤكد روسو بأن البشر لديهم رد فعل ضد معاناة الآخرين. ومن ثم فالأساس المشترك للنزعة إلى الاجتماع Sociabili تكمن فى الشعور أو الاحساس وليس العقل. وبهذا المعنى فالبشر خيرون بالطبيعة أما الإنسان الأنانى العقلانى الذى تحدثت عنه مختلف النظريات - كنظرية هوبز - لا وجود له فى حالة الطبيعة، ولكن فى المجتمع الفاسد. إذ يعرف الفلاسفة جيداً طبيعة المواطن فى لندن أو باريس، لكنهم يجهلون الطبيعة الحقيقية للإنسان. فما هى الطبيعة الحقيقية للإنسان إذن؟ الإجابة لا يمكن استنتاجها من التاريخ، لأنه إذا كان للبشر وجود فى حالة الطبيعة فإن هذه الحالة لا وجود لها الآن. فإذا حاول الباحث أن يؤسس تصوراً ارادياً، فإن الإجابة المؤكدة سوف تشير إلى الإنسان الطبيعى كحيوان له سلوكه الغريزى الخالص المحروم من أى فكر. فهو لا يعرف اللغة باستثناء تلك الصيحات الغريزية. وبغياب اللغة تستحيل أى فكرة عامة. وبالتالى فالإنسان الطبيعى لا هو بالأخلاقى ولا هو بالشرير. لا هو بالسعيد ولا بالمبتئس. ومن الواضح أنه لا ثروة له. لأن الثروة تنتج عن الأفكار والحاجات المؤجلة والمعرفة والصناعة، وهى مسائل ليست طبيعية أساساً. أما الأنانية والميل والتذوق، ومراعاة رأى الآخرين، والفنون والحروب، والعبودية والجريمة، والعواطف الأبوية والزواجية، مسائل توجد لدى البشر ماداموا منشئين اجتماعياً ويعيشون مع بعضهم البعض فى جماعات صغيرة أو كبيرة(٤٨).

ويذهب روسو إلى أن البشر فى حالة الطبيعة ليسوا إلا حيوانات منعزلة كل منهم فى واديه لا يدرى شيئاً عن الآخرين. فالإنسان فى حالة الطبيعة

لا هو بالنبيل ولا هو بالأنانى الرشيد كما يذهب هوبز. لأن هذه الأوصاف تدل على ظروف اجتماعية. ومن ثم فهى ليست طبيعية إلى حد كبير. فالإنسان فى حالة الطبيعة هذه كأى حيوان، ليس على خلق طيب أو فاسد. وإنما هو يفتقد الأهلية الأخلاقية Amoral ومن ثم فلا يمكن تقييم سلوكه وفقاً لمعايير أخلاقية(٤٩).

وإذن فالسؤال الذى يطرح نفسه، كيف ينجز إنسان بهذه الخصائص سلوكاً اجتماعياً يؤسس من خلاله حالة الاجتماع؟. إجابة على ذلك يذهب روسو إلى أن الإنسان يحتوى بداخله على جذور النمو الكامل. وهى العملية التى يعجز عنها الحيوان. إذ يظل الأخير طيلة حياته كما كان عند نقطة البداية. بينما تعتبر الكائنات البشرية هى الوحيدة التى يمكنها أن تمتلك تاريخاً. وبمجرد شروع الإنسان فى تأسيس تاريخه، فإنه يفتقد طبيعته الأولى بلا رجعة. وتصبح المعرفة عن هذه المرحلة معرفة ظنية. ويمكن لنا أن نسمى هذا الامكان للتحول الشامل بامكان الكمال - Perfectiblite - وهو بلا شك امكان أن تصوغ تكاملاً لذواتنا(٥٠). ورغم أن امكان الكمال هذا يفرق الإنسان عن الحيوان، فإنه لا يتحقق عادة إلا داخل إطار المجتمع وإن وجدت جذوره منذ حالة الطبيعة.

إذن فامكان التحول الشامل أو السعى نحو الكمال هو النقطة التحليلية الفارقة للسلوك فى إطار الطبيعة أو السلوك فى نطاق المجتمع. ففى الطبيعة نجد أن الإنسان يشارك الحيوانات الأخرى فى ملامح كثيرة قد تختفى فى إطار الاجتماع الإنسانى. حيث يكون فاقداً للوعى بذاته. ومن ثم فاقداً للشعور بأى قلق. ومن هنا فالخوف فى إطار هذه المرحلة شعور موقفى يتأسس بوجود المثير فقط. أما الخوف الذى نتوقعه من الآخرين، والذى قد تراه فى عيونهم فهو احساس غائب عن عالم الحيوان. أو عن هذه المرحلة. ثم يؤكد

غياب الدافع إلى الحرب خلالها أيضاً. فإذا كان الإنسان لديه ما يحقق اشباعه فلماذا يهاجم الآخرين. حقيقة أن كل إنسان يعمل لحسابه ولحاضره فقط. وهو قد يكون أنانياً أو منعزلاً أو حتى متوحشاً إلا أن روسو يختلف مع هوبز فى امكان أن يؤدى ذلك إلى الحرب. وهو لا يتفق مع هوبز فى وصمة لإنسان الطبيعة بخصائص لا تكتسب إلا فى حالة الاجتماع كالسرقة والتسلط والعنف واخضاع الآخرين قسراً(٥١).

ثم يتجه روسو إلى تحديد طبيعة الإنسان وخصائص سلوكه فى حالة الاجتماع. فيؤكد أنه بعد تعقد المجتمع، فإن الإنسان يفقد كثيراً من خصائصه الطبيعية. حيث يعيش البشر وجوداً زائفاً وغريباً على طبيعتهم فى ظل حالة من الاغتراب. فالبشر فى المجتمع يعيشون خارج ذواتهم. ومن ثم فهم يعيشون فى الجماعة فى إطار حالة من عدم الرضا. وقد يكون ذلك سبباً للتباين والظلم. ثم يؤكد روسو أنه فى إطار حالة الاجتماع يخسر الجميع، السادة والعبيد من خلال أوضاع يفرضها عليهم المجتمع كالتباين والظلم والمنافسة والحقد(٥٢). ومن ثم فإذا كان سلوك الإنسان فى الطبيعة عند روسو هو اشباع الذات دون اعتبار للآخر. فإنه فى حالة الاجتماع هو اشباع للأنا على حساب الآخر.

مجمل القول أن ملامح الإنسان وخصائص سلوكه فى حالة الطبيعة – وهى الحالة السابقة على الاجتماع المنظم كما عند هوبز والتالية له كما عند روسو – تتحدد وفقاً للأبعاد الأساسية التالية:

١ – أن السلوك عند كليهما له حتمية البيولوجية الداخلية فى حالة الطبيعة بينما له قيمته الاجتماعية فى حالة الاجتماع. وإن كان السلوك عند هوبز يؤدى إلى حالة الحرب والصراع. فذلك لأن بعد الزمان (المستقبل) واضح بالنسبة لإنسان الطبيعة الهوبزى. أما عند روسو فاشباعات الإنسان مقصورة على الحاضر، وقد تتم فى انعزال كامل عن الآخر.

٢- أن السلوك فى حالة الطبيعة يتضمن عناصر ذات طابع غريزى. وأخرى رشيدة. وكلاهما عند هوبز له دوره فى انجاز السلوك سواء فى حالة الطبيعة أو فى حالة الاجتماع. أما عند روسو فالسلوك الطبيعى تسيره الغرائز وتدفع إليه العواطف أما السلوك الاجتماعى فيوجهه العقل فقط.

٣- أن الإنسان يكون شريراً عند هوبز. فإذا تأسست حالة الاجتماع المفروضة عليه يصبح سلوكه اجتماعياً مستأنساً له أبعاده الاجتماعية المتمثلة فى ادراكه لوجود الآخر، والمعيارية المتمثلة فى القواعد التى يفرضها اللوفاثان أو السلطة القوية. أما عند روسو فالسلوك فى حالة الطبيعة موجه إلى الذات قاصر عن ايذاء الآخرين. أما فى حالة الاجتماع فإنه يفقد عاطفيته ونبالته ومن ثم يوجه أساساً لقهر الآخر وتسخيره فى تحقيق اشباعاته الأنانية.

٤- أن الخوف من الآخر هو الدافع إلى الاجتماع لدى الأنا فى نظرية هوبز. أما عند روسو فحالة الاجتماع هى التى تيسر للإنسان ادراك الآخر. ثم الاتجاه نحو تسخيره وقهره خوفاً من أن يتمكن الآخر من تسخير الأنا وقهره. ومن ثم فبينما حالة الطبيعة عند هوبز هى حالة حرب الكل ضد الكل. فإن حالة الاجتماع عند روسو هى التى تمهد السبيل لحالة الفوضى هذه.

٥- فى مواجهة الإنسان الفرد بالمجتمع نجد أنه بينما يدين هوبز إنسان ما قبل الاجتماع المنظم ومن ثم فهو يتجه لتقييده بهدف ترسيخ الاجتماع وتنظيمه. فاننا نجد أن روسو يدين المجتمع الفاسد. ومن ثم فهو، وإن أسسه، يمنح الإنسان قدرة اعادة التنظيم إذا ما حدث انحراف جديد.

٦- أن الإنسان عند هوبز بسلوكه الارادى يتجه لتأسيس حالة الاجتماع.

فإذا تأسس تنتفى الارادية ويصبح سلوكه لا ارادياً. أما عند روسو فالإنسان يبدأ بسلوك ارادى لتنظيم الاجتماع المحيط به. فإذا تمكن من ذلك يبقى له سلوكه الارادى يراقب حالة الاجتماع، فإذا حدث انهيار جديد تقدم لاعادة تنظيمه مرة ثانية.

رابعاً: الفوضى النظامية، وعلاقة الإنسان بالآخر:

عرضنا فيما سبق لحالة الندرة الطبيعية بالنسبة لموارد اشباع الحاجات الأساسية للإنسان فى مواجهة السعى الغريزى لتحقيق الاشباع وتأمينه مستقبلاً من جانب البشر فى الموقف السابق على تأسيس النظام الاجتماعى. حيث أسلم ذلك فى أغلب الأحيان إلى حالة من التبادلات غير المتعادلة بين مختلف الوحدات الاجتماعية(٥٣). فى إطار ذلك نجد أن علاقة الأنا بالآخر تستند على بعد (الحرمان – الاشباع)، وعلى قدرة الإنسان على انتقاء الوسائل التى تيسر له تأسيس السلوك الذى ييسر له اشباع حاجاته، واستجابة الآخر لذلك – بحكم لزومية وجوده فى ذات الموقف الاجتماعى–، ومن ثم يمكن أن تتخذ هذه العلاقة المتبادلة بينهما احدى صورتين: الأولى، علاقة ذات طابع ثنائى إيجابى، حيث يحصل كل من الأنا والآخر على عائد من هذه العلاقة. أما فى الثانية فقد تتخذ العلاقة بينهما الطابع السلبى حيث قد يحصل أحد أطراف العلاقة على عائد بينما يخسر الآخر فى مقابل ذلك. وفى حالة الموقف السابق على الاجتماع المنظم – حيث ندرة الموارد، والحاجة الغريزية إلى الاشباع. بالإضافة إلى غياب العنصر المعيارى المنظم–، نجد أن الجميع يسعى إلى الكسب. إلى الأخذ دون العطاء. بهدف تأمين أكبر قدر من الموارد للمستقبل. ونتيجة لذلك ينعدم التبادل النوعى لاشباع الحاجات بين الأنا والآخر. ومن ثم يتخلق اتجاه لسيادة العلاقات

الثنائية السلبية المتبادلة. مادام كل من الأنا والآخر يتحرك بالنظر إلى بقائه فقط. ومن ثم فقد تسلم هذه العلاقات الثنائية ذات الطابع السلبى إلى حرب وحشية يشارك فيها الجميع(٥٤).

ومثلما أشرنا فإن ما يدعم هذه العلاقات السلبية أن الإنسان البدائى يتميز بسعيه الدائم لامتلاك القوة وتأكيدها. ومن ثم فالبشر، فى الموقف الطبيعى أعداء لسعيهم الطبيعى للحصول على ذات الغايات، واتجاههم نحو امتلاك ذات السلع. ومن ثم يعيش كل إنسان فى خوف دائم من القهر بواسطة رفاقه. وتدفعه كبرياؤه إلى حسد زملائه والحقد عليهم. ومن هنا تتحول الحالة الطبيعية إلى حرب كل إنسان ضد كل إنسان. وتسود حالة من الوحشية العامة أو حالة من البؤس الشامل(٥٥).

ومما يزيد من انهيار الموقف فى هذه المرحلة أن الإنسان فى حالة الفوضى نافر من الاجتماع مبتعد عنه. ومن ثم فإنه يدرك امكان أن يكون الآخر على هذا النحو. ويؤكد هوبز أن الإنسان فى حالة الاجتماع السابقة على وجود السلطة يدرك أن الآخر يستطيع بواسطة القوة الغاشمة أن يسبب الأذى للأنا بما فى ذلك الموت. ومن ثم فامكانية أن يقتلنا الآخر تصبح هى التوقع الأساسى الذى يفترضه هوبز من وجهة نظر كل إنسان. ويكون الآخر – فى الموقف الطبيعى – معرضاً للاحساس بنفس الشعور. ونتيجة لذلك يتخلق مناخ يحاول فى إطاره كل منهما أن يسبق إلى قهر الآخر قبل أن يعمل الآخر على قهره. ومن ثم فدفاع الأنا ضد أذى الآخر يكمن فى امكان محو هذا الآخر من الوجود. ومنطقياً أن تقود هذه الحالة إلى حرب الكل ضد الكل(٥٦).

وبالنظر إلى ذلك نجد أن روسو يطرح رؤية مخالفة إلى حد ما عن الرؤية الهوبزية فيما يتعلق بموقف التفاعل الاجتماعى ومكوناته. وهو يرى

أن التفاعل الذى يسود الموقف الاجتماعى يتحدد بمرحلتين، وذلك بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر من ناحية، وبالسياق الذى يضمهما معاً من ناحية أخرى.

وفى إطار الحالة التى تسود المرحلة البنائية الأولى نجد أن الإنسان يعيش منعزلاً عن الآخر غير مبال به. ومن ثم ينتفى الدوافع إلى الحرب التى قد تنتج عن الحرمان من اشباع الحاجات. فى هذه المرحلة لا يمتلك البشر روابط أخلاقية أو عاطفية، وليس لديهم احساس بالواجب أو شعور بالعطف. حيث يناضل الإنسان لنفسه، ويكافح من أجل الحفاظ عليها. وبرغم اتفاق روسو مع هوبز على تميز إنسان الطبيعة بالأنانية، والتفرد، وربما بالوحشية إلا أنه يختلف معه فى امكان أن تقود هذه الحالة إلى الحرب. وهو يستند فى ذلك إلى أن هوبز لم يستطع عزل العناصر التى اكتسبها الإنسان الطبيعى خلال حياته فى المجتمع. لأن الحرب نظام اجتماعى. إذ تعلم البشر أن يحاربوا من خلال حالة الاجتماع فقط(٥٧). ثم يؤكد أنه برغم ميل الإنسان أن يعيش منعزلاً فى هذه المرحلة، إلا أنه كان يمتلك التعاطف المتأصل فى غرائزه. ومن ثم فقد كان باستطاعته، بدون اللغة والمعرفة أن يضع نفسه فى مكان الآخر ويشعر بأحاسيسه. ولذلك كان قادراً على التعاطف مع الآخرين والشعور بآلامهم. ورغم أن الإنسان لم يكن ذئباً لأخيه الإنسان. فإن ذلك لم يعن أن لديه ميلاً نحو الآخرين للارتباط بهم وتشكيل المجتمع(٥٨).

مجمل القول أن علاقة الأنا بالآخر فى إطار هذه المرحلة كانت تتسم بالطابع الحيادى. حيث يأتى الإنسان سلوكه دونما اعتبار لرد فعل الآخر. فإذا تصادم سلوكه مع فعل الآخر أو سلوكه فإن الصراع قد ينشأ. ونظراً لغياب البعد المستقبلى عن الموقف فإنه نادراً ما تنشأ حالة الصراع. ما

نلاحظه فى هذا الصدد– أن موقف روسو يتميز بالتأكيد على امتلاك الإنسان – بحكم طبيعته الأساسية – لا مكان الاتساق مع الآخر والتعاطف معه. وخاصة أن الشروط الاجتماعية التى يمكن أن تعوق ذلك لم تكن قد تأسست بعد.

وفى إطار المرحلة الثانية يتأسس موقف اجتماعى من نمط مختلف على ما يذهب روسو. حيث يبدأ هذا الموقف من تلك اللحظة الافتراضية التى وقف فيها أحد البشر مدعياً ملكيته لقطعة من الأرض – معلناً (أن هذه لى أنا). ومن ثم يدفع ذلك الآخرين إلى اتباع ذات السلوك(٥٩). فى هذه المرحلة بدأت زراعة الأرض واستئناس الحيوان، وتقسيم العمل. وتأسس بالنظر إلى ذلك عدد من التباينات الاجتماعية. فى إطار ذلك ظهر بعض البشر الذين يمتلكون أكثر من الآخرين. واستناداً إلى ذلك قامت تباينات طبقية متعددة. وظهر امكان نقل الثروة إلى الأبناء وورائتها، وظهر الأغنياء الأكثر امتلاكاً للفرص فى مواجهة الفقراء الأكثر حرماناً منها. وفى اطار الموقف الاجتماعى السائد فى هذه المرحلة ظهرت ظاهرتان أساسيتان:

١– اطراد سيطرة الغنى على الفقير الذى بدأ يمارس نحو الأول مشاعر الحسد والحقد. وانقسم المجتمع على نفسه. وتأسست الطبقات بالنظر إلى بعضها البعض فى الموقف الاجتماعى. وظهر التناقض صارخاً فى إطاره. حيث تعيش احدى الطبقات فى ظل حالة من الرخاء والترف بينما تخضع الأخرى لحالة عبودية كاملة. وفكر الأغنياء – لضبط الموقف الاجتماعى – فى القانون كوسيلة متفق عليها تؤمن النظام الاجتماعى لصالحهم. ومن ثم صدرت القوانين وبرز المجتمع السياسى إلى الوجود. من هنا فالحقوق والالتزامات والقواعد المتعلقة بالثروة، هى من نتاج المجتمع. وفى إطار المجتمع بدأ الإنسان يتصرف ضد الآخر، ويهاجمه. ولم تصبح الحرب

صراعاً بين البشر كأفراد فى حالة الطبيعة، وإنما أصبحت ظاهرة اجتماعية أساساً. ويؤكد روسو أن الإنسان أصبح محارباً بعد أن كان مواطناً[٦٠].

٢– وتمثل ظاهرة النفاق Hypocrisy الظاهرة الثانية التى سادت التفاعل الاجتماعى فى المرحلة الثانية. فنتيجة لتعقد الشكل البنائى للمجتمع اغترب كل إنسان عن ذاته. حيث اختفت الصداقة المخلصة. والتقدير الحقيقى والثقة الكاملة بين البشر. وحل محلها الحسد والشك والخوف والبرود والكراهية والقتل الذى بدأ يكمن بشكل دائم خلف قناع من الأدب الخادع[٦١].

ذلك يعنى أن الموقف الاجتماعى الذى ساد حالة الطبيعة عند توماس هوبز وجان جاك روسو كان موقفاً اجتماعياً ناقصاً لا يسلم إلى تفاعل اجتماعى متكامل. حيث يغيب العنصر المعيارى الذى عادة ما يصوغ تكامل توقعات الآخر لسلوك الأنا. ولذلك أصبحت غرائز الإنسان ودوافعه هى الميكانيزمات الأساسية التى تضبط سلوكه فى إطار الموقف الخارجى مما فرض عشوائية الوسائل والغايات. هذه العشوائية التى قد تؤدى إلى تصادم فعل الأنا وسلوكه مع الآخر. ثم إلى حرب الكل ضد الكل كما عند هوبز. أو قد تؤدى إلى اتجاه سلوك الأنا منعزلاً أو مبتعداً عن سلوك الآخر. ثم إلى الحياة دون اعطاء الأنا اعتباراً لوجود الآخر أو احساساً به كما عند روسو. غير أن تأسس حالة الاجتماع قد يقود الإنسان الذى ينتمى إلى طبقة معينة (الطبقة العليا) إلى تأسيس البناء المعيارى الذى يلائم استغلاله للآخر وقهره، مما قد يولد مشاعر الحسد والحقد عند الآخر. ثم الاتجاه إلى سلوكيات وأفعال يحاول بها أن يتجاوز الإنسان الذى يتولى قهره واستغلاله، وذلك بالطبع يهدد بانتشار حالة من الفوضى الشاملة.

فإذا كانت الحالة فى الموقف السابق على تأسيس الاجتماع المنظم تؤدى

على هذا النحو إلى حالة من سوء التنظيم وعدم الاستقرار. فكيف الخروج من هذه المعضلة اذن؟.

خامساً: العقد الاجتماعي، والحل الرشيد لمشكلة النظام:

تأكد لنا مما سبق أن فوضى التفاعل الاجتماعى فى إطار حالة ما قبل الاجتماع المنظم ترجع إلى غياب العنصر المعيارى، أو الفعل التنظيمى، الذى يساعد على خلق تآزر بين سلوك الأنا والآخر فى ظل مجموعة من القواعد المشتركة التى تحكم تنظيم تفاعلهم الواقعى. ولكى تتأسس حالة الاجتماع المنظم محل الحالة الطبيعية المتوحشة نجد أن كلاً من هوبز وروسو رأيا أن تتم هذه الانتقالة من خلال صيغة للتعاقد الاجتماعى، وهما وإن اتفقا حول صيغة العقد إلا أنهما اختلفا فيما يتعلق بمتضمناته ونتائجه.

فتوماس هوبز يذهب إلى أن العناصر التى قادت إلى حرب الطبيعة المتوحشة – الغرائز والعقل – يمكن أن تقود هى ذاتها إلى الاجتماع الإنسانى المنظم أيضاً. والسؤال الذى يطرحه هوبز فى هذا الصدد هو: كيف للبشر أن يتخلصوا من حالة الطبيعة هذه ليتحركوا نحو حالة اجتماعية آمنة؟ ثم ما هو الأسلوب الذى يحررون به أنفسهم من الخوف وعدم الأمن ليؤسسوا نظاماً أو بناء اجتماعياً آمناً ومستقراً؟.

الإجابة على ذلك – على ما يذهب هوبز – ترجع إلى الغرائز والعقل حيث هى العناصر المكونة للطبيعة البشرية. وإذا كانت الأولى تجعل الفرد مندفعاً لتحقيق رغباته واشباع حاجاته دون أن يعبأ برغبات الآخرين أو احتياجاتهم، وهو ما قد يقود إلى تشابك مصالحهم واصطدامهم بعضهم بالبعض، فإن الثانية وهو العقل يهذب طبيعة الإنسان وجشعه ويرشده إلى طريقة حل مشاكله مع الآخرين دون حاجة إلى التشابك والتطاحن(٦٢).

ويستند هوبز في انتقال الإنسان من حالة الطبيعة المتوحشة إلى حالة الاجتماع المنظمة إلى ثلاثة مبادئ رئيسية.

المبدأ الأول يشير إلى تحرك الإنسان إلى حالة الاجتماع تحت وطأة تحقيق مصالحه الأنانية. فإذا كان الإنسان الطبيعي السابق على نشأة المجتمع ليس رشيداً أساساً. فإن الإنسان القادر على تأسيس المجتمع والدولة ينبغي أن يكون ممتلكاً لقدرة خارقة للحساب والتقدير، ولكي يصبح الإنسان اجتماعياً فإنه ينبغي أن يكون الأناني الكامل The perfeet egoist ولكي يحدث الانتقال من حالة فوضى ما قبل الاجتماع إلى حالة الاجتماع المنظم أو من الأناني المتوحش إلى الأناني الكامل فإن الإنسان يعتمد في ذلك على الطاقة التنظيمية للعقل. وهكذا يتم الانتقال مستنداً إلى قوانين الطبيعة وشروط المجتمع أو السلام البشرى. إذ تحدد هذه القوانين ما ينبغي أن يفعله الفاعل الذى لديه قدرة العقل إذا هو قد أسس علاقاته مع البشر الآخرين المتصلين بأمنه بدون تحيز لمصالحه وأمنه الخاص (حينئذ يصبح قانون الطبيعة هو ما يمليه العقل السليم والالمام بكل الأمور التى ينبغي أداؤها والغاؤها للحفاظ الدائم على حياة الآخرين من البشر كما نحافظ على حياتنا.... ويعتبر قانون الطبيعة مبدأ أو قاعدة يمكن اكتشافها بواسطة العقل الذى يعوق الإنسان عن فعل الشيء المحطم لحياته، ويدفعه إلى تبنى وسائل المحافظة عليها. وحينئذ يصبح الدافع الأساسى للعقل هو المحافظة على الذات عن طريق ادراك كل متتاليات ذلك. ويوفر هذا الآدراك الظرف الضرورى لاتحاد البشر وتعاونهم. ومن ثم تعتبر قوانين الطبيعة هى المسلمات التى أنجز بواسطتها هوبز التأسيس العقلانى للمجتمع، إذ تعتبر مبادئ الحكمة الكاملة والأخلاق الاجتماعية التى تيسر الانتقال من الدوافع السيكلوجية للسلوك الفردى إلى مبادئ وقيم الأخلاق أو القانون المدنى(٦٣).

وتعتبر نشأة الثقة المتبادلة كما يذهب هوبز هى المبدأ أو الشرط الثانى لتأسيس الاجتماع المنظم، فقد أصبح واضحاً من المبدأ السابق أن السلام والتعاون ذوات نفع تام بالنسبة للحفاظ على الذات أكثر من العنف والمنافسة، غير أن السلام يتطلب الثقة المتبادلة بين الفاعل والآخر... ولهذا فينبغى أن يرغب الإنسان فى السلام مثلما يرغب الآخرون. وأنه إذا أدرك أن الدفاع عن ذاته مسألة ضرورية، فإنه ينبغى أن يخلع ذلك على كل الأشياء. فإذا سعد بقدر من الحرية فى مواجهة الآخرين من البشر، فعليه أن يسمح بنفس قدر الحرية لكى يتمتع بها الآخرون فى مواجهته. وإذا كان سيعد نوعاً من التخريب أن تمنح الحرية للآخرين إذا لم يكونوا قادرين على منحها لك، فإن الثقة المتبادلة والوفاء بالمواثيق تصبح هى الشرط الأساسى للمجتمع، فبدونها سوف ينتفى التأكيد على الإنجاز. غير أنه ينبغى أن يكون هناك تسليم قبلى معقول بأن الأشخاص الآخرين سوف يتقابلون مع الأنا على ذات الأسس.

وينتقل هوبز إلى الشرط أو المرحلة الثالثة لتحقيق الاجتماع البشرى المنظم. فإذا كانت هناك ثقة متبادلة، فإن الخطوة التالية تتمثل فى توضيح كيفية نفعل ذلك. وللإجابة على ذلك يطرح هوبز نظريته فى السلطة. حيث يتعهد الناس على أساس من الثقة المتبادلة، بأن يفى كل منهم بالتزاماته نحو الآخر، وإذا أخل أحد الأطراف فربما ينهار كل شىء. وهنا يؤكد هوبز أن الوفاء بالعهود يمكن توقعه بدرجة عالية من المعقولية إذا تأسست حكومة فعالة تعاقب على عدم إنجازها فالعهود بدون السيف ليست سوى كلمات تفتقد القدرة على منح الأمان للإنسان... ومواثيق الكلمات بدون الخوف من سلطة قاهرة تكون أضعف من أن تفيد طموح البشر وجشعهم وغضبهم وعواطفهم الأخرى(٦٤).

بذلك يعتمد الأمان على تأسيس حكومة لديها القوة التى تحافظ بها على

السلام وتطبق الجزاءات التى قد تفرضها لكبح جماح الميول الداخلية للإنسان ذات الطابع اللااجتماعى، فالدافع الفعال الذى ينشأ بواسطته البشر هو الخوف من العقاب... وبذلك يستند هوبز إلى العقل فى توفير أساس ملائم للتوافق المتبادل، غير أن ذلك يكون أضعف من جشع البشر. وبذلك تميل نظرية هوبز إلى التوحيد بين الحكومة والقوة Force أو على الأقل ترى أن القوة ينبغى أن تكون حاضرة دائماً فى الأذهان سواء استخدمت أم لا(٦٥).

ولتبرير القوة يسترجع هوبز صيغة التعاقد القديمة، مع استبعاد فرض مضمون القانون على الحاكم. ومن ثم فهو يصف العقد بأنه ميثاق بين الأفراد يسلم كل بواسطته اهتمامه بذاته إلى الحاكم الذى يخضعون أنفسهم له، وهو يصوغ العقد بالشكل التالى (أن أفوض هذا الرجل – أو هذا الجمع من الرجال – وأتخلى له – أولهم – عن حقى فى حكم نفسى، على شرط أن تتخلى أنت أيضاً عن هذا الحق له، وأن تفوض له كل أفعالك بنفس الأسلوب... ذلك هو تأسيس اللوفاثان العظيم Great leuiathan أو بالأحرى هذا الاله البشرى Mortal god الذى ندين له بالولاء، فيما يتعلق بسلامتنا وحمايتنا بعد الاله السماوى)(٦٦).

ونتاجاً لذلك يتأسس المجتمع السياسى الذى يستند إلى حاكم له سلطته المطلقة، ومواطنين مطلقى الطاعة لهذا الحاكم، بحيث تصبح الطبيعة الإنسانية مهيأة فى هذه المرحلة لتأسيس هذا المجتمع(٦٧). ولذلك فإذا كان مرجع العقد الاجتماعى أن الإنسان شرير وأنانى بفطرته، فإن أنانيته هى التى تحمله على التضحية بخير عاجل فى سبيل خير آجل يكبره. ولا سبيل إلى احترام التعاقد إلا بغرض عقوبات يقوم على تنفيذها حاكم مستبد مطلق تجتمع فى يده كل السلطات ويخضع لأوامره جميع المواطنين(٦٨) وبتأسيس العقد يتأسس اللوفاثان ويبدأ البشر فى ممارسة حياة اجتماعية مستقرة فى ظل نظام اجتماعى فعال.

وإذا كان ما سبق هو منطق هوبز فى نشأة البناء الاجتماعى المستقر فما هو المنطق الذى يراه روسو لنشأة المجتمع السياسى، وما هى استراتيجيته فى هذا الصدد. القضية الجوهرية المطروحة أمام روسو هى أن الدولة شر أوجدته ظروف خاصة فى مقدمتها ظهور عدم المساواة بين الأفراد(٦٩). ومن ثم فينبغى ألا يتأسس عقد فى ظل نظام العلاقات القائم. لأنه إذا تأسس فى ظل حالة الفساد واللامساواة بين الغنى والفقير فإن مضمون التعاقد سوف يكون (أنك تحتاجنى لأنى غنى وأنت فقير، ومن ثم فلنتعاقد كل مع الآخر، بحيث أسمح لك أن تكون فى خدمتى بشرط أن تتنازل لى عن كل ما هو باق فى حوزتك)(٧٠). ولكى لا تصبح هذه الحالة محتمة فإنه ينبغى تحرير الإنسان من هذا الشكل الاجتماعى. وتصبح المشكلة هى العثور على شكل اجتماعى ملائم تتوافر فى إطاره الحماية لكل عضو بواسطة السلطة الشاملة للتنظيم السياسى، والذى فى إطاره يظل الإنسان حراً ومساوياً للآخرين برغم اتحاده معهم. وبالنظر إلى ذلك يرى روسو أن العقد الاجتماعى الذى يعمل على انشاء المجتمع يتم حينما ينطق كل شخص بالصيغة التالية: أن (يضع كل منا شخصه وجميع قوته وضعاً مشتركاً تحت السلطة العليا للارادة العامة. وسنقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من. الكل) وهو ما ينتج عنه نشأة الارادة العامة(٧١). وبايجاز فحينما يتنازل الإنسان عن نفسه للكل، فإنه لا يتنازل عن شيء، وفى مقابل ذلك فإنه يحصل على ما يفقده، ومن ثم تزداد قدرته فى المحافظة على ما يملك(٧٢). ذلك هو الحل المثالى الذى أورده فى مؤلفه العقد الاجتماعى.

ولا تمارس الدولة التى تتأسس بهذا العقد – كما يذهب روسو – قهراً على الفرد، وانما تصبح الأساس الضرورى للحرية الحقيقية. ولهذا الغرض سوف لا يكون العقد الاجتماعى مجرد صياغات خاوية، وانما سوف يتضمن

الالتـزام الذى يمنح السلطة لكل الآخـرين. وإذا رفض أى شـخص اطاعـة الارادة العـامـة، فإنه سوف يجـبـر على ذلك الكل، وذلك يعنى أنه أصـبح مفروضاً عليه أن يكون حراً(٧٣).

فى إطار ذلك يعمل المجـتمع الجـديد على استـيعاب الفـرد فى نطاق الارادة العامة المشتركة. وفى حالة خضوع الأنساق لهذه الارادة، فإن ذلك لا يعنى نشأة حالة من التبعية أو الاعتماد الأخلاقى. لأن الإنسان قد يفقد القليل أو قد لا يفقد شيئاً فى سبيل الحصول على الأمان والحماية بواسطة القوة الكاملة للمجتمع التى تقف فى مواجهة سحقه بواسطة أى من الأفراد أو الجماعات. ومن ثم يصبح الإنسان عضواً فى مجتمع من المتساوين. وبذلك يستعيد الإنسان المساواة من جديد إلا أنها فى هذه الحالة لا تكون المساواة التى سادت حالة الطبيعة الأولى. وإنما هى أعلى منها. حيث يرتفع فى إطارها شعار أن الكل يسعى من أجل سعادة الفرد.

ولتأسيس الارادة العـامـة أو المجـتمع الأخـلاقى الذى يكون له سلطتـه المطلقة على أعضائه. (–من خلال هذا التأليف الاجتماعى الجديد – فإن لكل إنسـان أن يتنازل فـقط غن جـزء من سلطاته، وممتلكاته، وحـريتـه، مادامت هامة للمجتمع حتى تتوافر له القدرة على السيطرة. ولكن ينبغى أن يكون واضحاً أن الحاكم هو القاضى الوحيد Sole judge الذى يقضى بما هو حاسم، غير أن على الحاكم من جانبه أن لا يفرض على مواطنيه أية قيود لا قيمة لها بالنسبة للمجتمع. فى إطار ذلك ندرك أن قوة الحـاكم وقداستـه وسلطته المطلقة التى لا يمكن تجاوزها ليس لها أن تتجاوز حدود المعتقدات العامة. ولذلك فلكل إنسان أن يتمتع بالممتلكات والحرية إلتى تبيحها له هذه المعتقدات العامة)(٧٤).

وبذلك يقارن روسو بين السلطة السياسية الممثلة فى الحاكم أو الحكومة، وبين المجتمع ممثلاً فى ارادته العامة التى تتكون من المعتقدات العامة. حيث تتكون الحكومة من الأفراد الذين يختارهم الشعب لتطبيق رغبات الارادة العامة. فالعقد لا ينشئ الحكومة كما يقول روسو، بل الشعب هو الذى ينشئها. فهو صاحب السيادة، وتبعاً لذلك فالحكومة ليست إلا وكيلة للشعب الذى يستطيع تغييرها.

إذن فالعقد الاجتماعى بالنسبة لهوبز وروسو هو وسيلة الخروج من حالة فوضى ما قبل الاجتماع المنظم أو صراع الأنا مع الآخر كما عند هوبز أو لتأكيد حالة من المساواة الاجتماعية التى يستعيد فى ظلها الإنسان نبالته أثر انتفاء استغلال الإنسان للآخر كما عند روسو. ومن ثم فما دام العقد هو الذى أنشأ الاجتماع النظم عند هوبز فمنطقى أن يكون هو الرابطة الوحيدة للحفاظ على تماسك البناء الاجتماعى، وهو ما يفسر تأكيد هوبز على السلطة المطلقة والقهرية كمسألة لها معقوليتها المنطقية. غير أن الأمر يختلف عند روسو. فالعقد تأسيس للإرادة العامة التى تفوض السلطة السياسية فى التعبير عنها. فإذا لم يكن التعبير ملائماً فليس هناك ما يمنع من احلال سلطة سياسية جديدة. وهو ما يجعل هذا الحل يتسم بالطابع الديموقراطى أو هو الحل الديموقراطى لمشكلة النظام الاجتماعى.

سادساً: استقرار النظام الاجتماعي، طبيعته وآلياته:

أسلم "تعاقد إلى تأسيس النظام الاجتماعى. غير أن تأسسه يعنى انتفاء الفردية التى خلقته. فإذا كانت رغبة الإنسان وسعيه الدائم لامتلاك القوة هى التى دفعته إلى تأسيس النظام الاجتماعى، كما عند هوبز. أو أن بحث الإنسان عن نظام اجتماعى تنتفى فيه شروط الاستغلال والقهر كما عند

روسو، هى التى دفعت إلى الاجتماع المنظم. فإنه بمجرد قيام المجتمع فإن الإنسان وتفاعله عليه أن يخضع لقوانينه. فإذا كانت حرية الإنسان هى التى دفعت إلى تأسيس حالة الاجتماع التى تعبر عن سلوك ارادى من قبل الإنسان. فإن تأسيس المجتمع سوف يخضع هذه الحرية لقوانينه وميكانيزماته. ومن هنا تعاد صياغة الإنسان وفقاً لمتطلبات حالة الاجتماع الجديدة. قد يعنى ذلك قهراً لسلوكه بحيث يخلق لديه التزاماً بضرورة الاتساق مع متطلبات المجتمع كما عند هوبز. أو المشاركة فى صياغة الارادة العامة ثم العمل وفقاً لها حتى لو اتجهت لفرض حرية الإنسان قهراً كما يذهب روسو. النتيجة النهائية لذلك أن تتخلق حالة من الاستقرار الاجتماعى التى ترجع إلى تنظيم التفاعل الاجتماعى ثم العمل على ضبطه ودعم استقراره.

ولتوضيح ذلك يذهب هوبز – فيما يتعلق بذلك – إلى أنه بمجرد تأسيس اللوفاثان يصبح أكثر من مجرد تنظيم تعاقدى. بل يصبح وحدة حقيقية تتشكل من البشر فى المجتمع. بحيث يمتلك حقيقة تشهد على الانتقال من الإنسان قبل السياسى إلى الانتقال السياسى. ويصبح على اللوفاثان أن يعلم البشر لغة التمدن Civility. حيث لا يصبح أمام البشر سوى الخضوع لارادته. وتصبح الوظيفة الأساسية للحاكم الذى يرمز إلى اللوفاثان متمثلة فى فرض القواعد التى تنجز وفقاً لها أنماط السلوك. وبذلك يصبح ما يفعله الحاكم هو الحق والعدل، وليس لأى شخص أن يعتقد أنه قد ظلم من قبل الحاكم(٧٥).

ذلك يعنى أنه إذا قادت الثقة المتبادلة إلى تأسيس التعاقد. فإن من المتوقع بعد ذلك أنى تم ترسيخ هذه الثقة بواسطة التعاقد والنظام الاجتماعى الذى تخلق عنه. حينما تتأسس حكومة قوية تفرض احترام نصوص العقد الذى أبرم بين البشر. وتعاقب المخالفين. وفى هذا يؤكد هوبز أن العهود

بدون السيف «القوة» ليست إلا كلمات لا قدرة لها على المحافظة على حياة الإنسان. فالكلمات أضعف من أن تردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالاتهم الأخرى إلا إذا اقترنت بقوة تؤيدها أو بسلطة تبث الخوف فى نفوسهم(٧٦). ومن ثم فتأسيس السلطة السياسية ذات الدنيوية هى التى تعتبر واقياً ضرورياً لتحقيق أمان الدولة التى قد تتهدد – كما حدث سابقاً – بواسطة انبعاث القوة والاغتيال(٧٧).

وذلك يبرر أن تكون سلطة الدولة مطلقة لعاملين. أولاً أنها تصبح مطلقة وفقاً لما ينص عليه العقد. وثانياً أنها يجب أن تكون كذلك حتى لا يغرق المجتمع فى حالة من الصراع التى سادت مرحلة الفوضى والتى تميزت بالخوف والوحشية(٧٨). ولا يعنى ذلك أن هوبز يلغى حقوق الإنسان الفرد فى مواجهة المجتمع وإنما يهدف إلى تأكيدها عن طريق القضاء على ما يتهددها. وفى رأى هوبز أن الحاجة الأساسية إلى السلطة المطلقة تكمن فى قدرتها على توفير الشروط الملائمة لاشباع حاجات الإنسان الطبيعية(٧٩).

ثم ينتقل هوبز إلى بعد آخر فى إطار تأسيس استقرار النظام حينما يؤكد أنه لا ينبغى أن يكون هناك أى تجمع أقل عمومية من المجتمع له القدرة على تحدى وحدته أو عدم انقسامه وسلطته المطلقة(٨٠). فاللوفاثان هو الوحيد الذى ينبغى أن تكون له السلطة المطلقة. وهنا نجده يؤكد على بروز الوجود المجتمعى فى علاقته بالإنسان الفرد. مع ضرورة التأكيد على القضاء على الجماعات الوسيطة التى يمكن أن تشكل اجتزاء لسلطة الدولة أو اللوفاثان الذى له قدرته على توفير الطاعة المطلقة عن طريق الردع الذى يمتلكه. يتضح ذلك من عبارته على لسان الإنسان المؤسس للنظام (انك إذا قتلتنى فإنى بالقطع لن أستطيع قتلك بالمثل، ولكن الدولة هى التى سوف تستطيع

ذلك. ومن ثم فهذه المعلومة سوف تقلل من حماسك نحو فعلك الأول وهو قتلى)(٨١).

وإذا كان هدف هوبز من استقرار النظام الاجتماعى هو تأمين ملائم لاشباع الحاجات الأساسية للبشر المكونين للمجتمع. فإن هدف روسو كان حماية حرية الإنسان ومنع الاستغلال عنه. ومن ثم نجده على خلاف معاصريه أقل ميلاً لإعادة تنظيم المجتمع بناء على مبادئ عقلية مجردة. فهناك ارادة أخلاقية داخلية ينبغى الاستناد إليها فى تحرير الإنسان نفسه(٨٢).

وبالاستناد إلى الارادية الداخلية للإنسان وتأسيس المجتمع المنظم الذى يحمى حريته. فإنه ينبغى الاصرار على تحرير الإنسان من المجتمع ونظمه التقليدية كالكنيسة أو النقابة المهنية، والأسرة، والدير، والمجتمع المحلى، والمشروع الاقتصادى، والمدرسة، وأى جهاز له طابعه البيروقراطى(٨٣). حيث نجد أن هذه التنظيمات الوسيطة توجد على المسافة بين الفرد والدولة مما يعوق تفاعلها واتصالها العضوى المباشر.

ويؤكد روسو أن من عوامل استقرار النظام الاجتماعى ضرورة أن يكون الإنسان حراً. ومن ثم فعلى الإنسان أن يستعيد حريته الطبيعية. ولتحقيق ذلك فإن عليه أن يتحرر من شراك المجتمع السيء وتعقيداته. وأن عليه أن يستقل عن الآخرين ويعتمد بشكل مطلق على الدولة التى يمكن بواسطتها تحقيق حرية أعضائها من الأفراد(٨٤). ثم يؤكد أن على الدولة أن تحرر الإنسان من الآخرين والمجتمع. فالإنسان مفروض عليه أن يكون حراً.

وأخيراً يشير إلى الارادة العامة باعتبارها الممثلة للضمير الأخلاقى بالنسبة للوجود الاجتماعى، على أنها أحد عوامل الاستقرار الاجتماعى بل أهمها. وتشير الارادة العامة فى نظرة إلى الارادة الحقيقية للبشر أو الكامنة فى

فى داخل كل منهم. والتى تتطلب لوجودها ضرورة تحرير الإنسان من كل سلطان أو أدوار مفروضة عليه فإذا تحقق ذلك، فإن ارادة الإنسان تصبح ارادة عامة (أو صوت الله)(٨٥). ويؤكد روسو أن الارادة العامة تتصل بالفضيلة. لذلك يجب أن يكون الحاكم المعبر عن الارادة العامة فاضلاً. وتتحقق الارادة العامة إذا تكيفت الارادات الخاصة معها. ولذا فإن عصر الفضيلة – والاستقرار – يبدأ حينما تتوافق الارادات الخاصة مع الارادة العامة(٨٦).

سابعاً: النظام الاجتماعي، وسائله في الضبط والسيطرة:

لكن إذا استقر النظام الاجتماعى، كيف نكفل له ألا يقع فى اسار حالة الفوضى ثانية؟ وإذا كان سبب الفوضى يرجع إلى انهيار النسق المعيارى الذى يطرح مضمون الضبط فى شكل قواعد قانونية وأعراف وتقاليد، أو يرجع إلى غياب بناء القوة والسيطرة الذى يتولى فرض مضمون الضبط على الواقع الاجتماعى، فإنه من المنطقى أن تتأسس الميكانيزمات التى تيسر الاستقرار المستمر للمجتمع وضبطه بما يمنع أى انحراف قد يهدد بالعودة إلى حالة الفوضى الشاملة. حيث شكل ذلك نطاق اهتمام جوهرى بالنسبة لنظريات التعاقد.

فمثلاً نجد أن توماس هوبز يؤكد منذ البداية الحاجة إلى مركزه السلطة فى المجتمع. فتقسيم السلطة لا محل له فى إطار النظام المستقر. فإذا قسمت السيادة فإنك تقضى عليها. ذلك لأن انقسام السلطات وتعددها يمهد لقضائها بعضها على البعض. ومن ثم فقد كان هوبز يزدرى المفكرين الذين كانوا يؤكدون أنه مادام للإنسان ثلاثة أرواح، فينبغى أن تكون للسيادة أكثر من روح. ويؤكد هوبز أن السلطة فى المجتمع وحدة لا تنقسم وألا تكون ثمة

سلطة[٨٧]. إذن فقد كان هوبز يؤيد بناء قوة لها طابعها المركزى. قد تكون لها امتداداتها المنتشرة فى إطار الواقع الاجتماعى إلا أنها تشكل أقساماً تقف فى مواجهة بعضها البعض.

ويحاول هوبز أن يحدد الأبعاد الأساسية لجهاز الضبط فى المجتمع، فيؤكد أن له جانبين: الأول الضبط من الخارج، أما الثانى فيمثل الضبط من داخل الإنسان ويرتبط الضبط من الخارج بمركزية السلطة وقوة بناء القوة. حيث يؤسس الحاكم حداً أدنى من النظام الذى يوفر الأمن والسلام. فى إطار ذلك يستطيع البشر أن يفعلوا ما يريدون بشرط ألا يخرقوا السلام. وبالتأكيد تكون للحاكم سطوته. فهو الذى يحدد الديانة الواجب اتباعها. وإن كان ليس فى قدرته تحديد درجة إيمان البشر بها[٨٨].

فى إطار ذلك نجد أن هوبز يطالب الإنسان بضرورة خضوعه من حيث ضبط سلوكه للدولة. حيث يؤكد (أن القانون يعنى لكل مواطن مجموعة القواعد التى تأمره السيادة باتباعها، عن طريق الكلمة أو الكتابة أو أى شىء يرمز لارادة السيادة. حيث بواسطة هذه القواعد يمكن التمييز بين الصواب والخطأ. ومن ثم فالقانون بالنسبة لهوبز لا يعتمد على النظم الاجتماعية للبشر وانما القانون هو ما يأمر به الحاكم، ولا شىء غير ذلك). ثم يعلن أن من بين عوامل الانهيار فى الدولة الاعتقاد (أن يكون كل إنسان فى خصوصيته هو الحاكم على أفعاله وسلوكياته الخيرة والشريرة). فالحالة على هذا النحو هى التى سادت حالة الطبيعة المفزعة. أما الآن فقد أصبح واضحاً أن القانون المدنى هو مقياس الأفعال الخيرة والشريرة[٨٩].

ويمثل الضبط من الداخل الجانب الآخر بناء الضبط من وجهة نظر توماس هوبز. حيث يتولى المجتمع صياغة الإنسان ودعم بنائه الدافعى

بواسطة مجموعة من المعايير التى تكفل اتساق سلوكه وأبعاده بناء الضبط الكامنة فى الواقع المحيط. ويسند توماس هوبز إلى الدولة عملية الصياغة النظامية (التنشئة) للإنسان بما يوائم احتياجاتها. ومن ثم فهو لا يوافق على أى نظام تلعب فى إطاره القرابة أو الدين أو أى تنظيمات أخرى دوراً فى تغذية الجانب الاجتماعى للإنسان(٩٠). فالصياغة النظامية Institutionalization للإنسان مسألة تخص الدولة فقط. لأن تعدد منظمات التنشئة والصياغة النظامية قد يغرس الشقاقات داخل بناء المجتمع. فقد تعمل الجماعات مثلاً نحو دعم بعض الأفكار أو أنماط السلوك التى قد لا تتصل بالمصالح الحقيقية لوحدة الدولة(٩١). بالإضافة إلى أن الحياة الدينية للبشر ينبغى أن تحكم وتضبط بواسطة الدولة(٩٢).

خلاصة القول أن توماس هوبز يؤسس بناء ضبطياً له القدرة والسيطرة على سلوك الإنسان وفعله. اما بواسطة مجموعة القواعد المعيارية التى تطرح لتضبيط التفاعل الاجتماعى أو من خلال الإنسان ذاته عن طريق تأسيس هذه المعايير فى بنائه الدافعى. هذا إلى جانب أنه يجعل العلاقة مباشرة بين الإنسان الفرد والدولة. دون أن يسمح لأى تنظيمات وسيطة لكى تلعب دوراً فى إطار هذه العلاقة. وهو يهدف من ذلك إلى دعم سيادة الدولة وبناء القوة فى مواجهة الخضوع الكامل من قبل الإنسان الفرد لمتطلباتها وأوامرها.

فما هى الميكانيزمات التى يضمن بها روسو ضبط نظامه الاجتماعى والسيطرة عليه. فأثر انجاز التعاقد وتأسيس النظام الاجتماعى، يكون مطلوباً أن نضفى نوعاً من الحتمية والوحدة الطبيعية على هذا الكيان الاصطناعى الذى صنعه البشر بارادتهم(٩٣). فكيف لنا أن نحقق وحدة عضوية لها. ثم كيف يتحقق استمرار الاستقرار فى إطاره.

ويلجـأ روسو فى ذلك إلى بناء القـوة أو النسق الضـبطى. فـإذا اسـتطاع المجتمع امتلاك نوع من الحتمية الخاصة، فإنه من المنطقى أن يطلب من الأفراد الخضوع الكامل له. وهو يؤكد أن الارادة العامة لا تتجزأ ولا تغترب وهى غيـر محـددة النطاق. وتتطلب ولاء وطاعـة كـاملة من قبل الفـرد فى المجتمع. ويتضمن ذلك التزام كل مواطن أن يقدم للدولة كل ما تطلبه منه. ثم يؤكد أن الحضور الكامل للدولة فى حياة الفرد لا يعتبر قـهراً وانما يعتبر أساساً ضرورياً لحريته(٩٤).

وهو يتفق مع هوبز فيما يتعلق بأحادية مصدر الضبط. فتصور مصدر السلطة يتضمن صفات الوحدة، وعدم التجزؤ. فالارادة العامة لابد أن تكون عامة أو لا شيء. وفى مؤلفه الاقتصاد السياسى يحلل العلاقة بين مختلف المنظمات والدولة. ويصل إلى التـأكيـد بأنه ليس هناك أية رابطة تتم عن الولاء أو الارتبـاط والتسـاند الاجـتمـاعـى ما عـدا تلك التى تتطلبـها الارادة العامة(٩٥).

وبعد أن يفرغ من تحديد ملامح بناء القوة من وجهة نظره يتجه لتحديد وظيفته فى الضبط والسيطرة. حيث يؤكد أن هذه الوظيفة تتم بالنظر إلى ثلاثة محاور أساسية، تتكامل فى مجموعها لتخلق سلوكاً اجتماعياً بنسق فى مساراته ومتطلبات الارادة العامة.

ويتمـثل المحدد الأول فى دعم القيم الدينيـة التى تدعم القيم السياسـية والاجتماعية للمجتمع. ويؤكد روسو أنه ليس لنا أن نقهر الامكانات الدينية للإنسان (حيث نصبح من المهم بالنسبة للمجتمع أن يكون لكل مواطن دينه. الذى يدفعه إلى عشق واجبه)(٩٦). ويذهب روسـو إلى أنه لا يكفى أن يكون للأمـة دين. وانما يجب أن تتحـد قيم الدين فى عقـول البشر مع قيم الحياة

الاجتماعية، وإلا تسبب الدين فى شق وحدة الارادة العامة. إذ لا يكفى أن يعمل الدين على تنشئة وصياغة البشر الصالحين. وانما أن يهتم أساساً بصياغة وتنشئة المواطنين الصالحين. وبذلك تصبح على الدين مسئولية فى مواجهة الأهداف السياسية والاجتماعية التى تؤكد وحدة الدولة. بذلك يجد الدين مبرراً لوجوده من خلال دعمه لهذه الوحدة.

فى اطار ذلك فإن على الدين أو القيم السياسية والاجتماعية للدولة أن تدعم تحرير الفرد واستقلاله عن الآخر. وتجنبه صنوف الطغيان التى قد يتعرض لها فى إطار المجتمع. بذلك يصبح الدين والدولة وسائل لتحريره وعتقه وتنمية خيريته التى أحبطت بواسطة المجتمع السيء(٩٧). كذلك يجب أن تدعم الدولة قيم المساواة الاجتماعية لاستبدال حالة التشتت، والقضاء على أى امكان للصراع فى إطار النظام الاجتماعى المقترح(٩٨).

أما المحور الثانى لبناء الضبط فيتعلق بدور الدولة فى تربية الإنسان الفرد وتنشئته وفقاً لقيمها الأساسية ثقافية كانت أم دينية. فى إطار ذلك يؤكد أن نظام الأسرة ليس قادراً على أداء هذه المهمة. حيث تتطلب وحدة الدولة اعادة تشكيل الطبيعة البشرية حتى لا يتأسس التوتر فى إطار الكيان السياسى. ثم يذهب إلى القول (أن من امتلك المقدرة على صياغة نظم البشر عليه أن يكون قادراً على تغيير طبيعتهم البشرية أن يحول كل فرد من كونه وحدة كلية منعزلة إلى جزء فى كل أشمل يتسلم منه حياته وأخلاقه). وبايجاز فإن على المجتمع ممثلاً فى الارادة العامة أن يستخرج من الإنسان قدراته الفردية. ويجهزه بقدرات غريبة على طبيعته لا يستطيع ادراكها، أو استخدامها بدون مساعدة الآخرين. وكلما أمكن اعاقة القدرات الطبيعية والقضاء عليها. أمكن اكتساب قدرات أخرى أكثر دواماً. وكان التكوين أو الصياغة الناتجة أكثر اكتمالاً وأماناً(٩٩).

ويذهب روسو إلى أنه إذا أمكننا التربية المشتركة للأطفال فى إطار المساواة. بحيث يمكنهم استيعاب قوانين الدولة ووصايا الارادة العامة. وإذا هم دربوا على الارتباط بالدولة، نظراً للحب الذى تحمله لهم، والمنافع العظيمة التى يأخذونها عنها، والدين الذى لها فى عنقهم. فإنهم سوف يحتفى بعضهم ببعض كأخوة(١٠٠).

ويمثل النظام النقابى أحد المحاور الرئيسية لبناء الضبط الاجتماعى عند روسو. فإذا أوضحت الارادة العامة قيمها التى ينبغى أن تستوعب وتحتذى. وإذا قامت الدولة بجهد ارادى تتولى عن طريقه تنشئة الإنسان الفرد بما تجعله يتسق فى سلوكه ومتطلبات النظام الاجتماعى. يبقى بعد ذلك ضرورة مواجهة المجتمع لأى شخص يحاول خرق قواعده عن طريق العقاب الصارم. فى إطار ذلك يؤكد روسو أنه برغم أن الدولة لا تستطيع أن تفرض على كل شخص الاعتقاد فيها. إلا أنه إذا تصرف أى شخص تصرفاً ينم عن عدم الاعتقاد فيها بعد إعلانها، فإن على الدولة أن تعاقبه بالموت. فقد ارتكب أفدح الجرائم وقد اختار أن يعيش بما يخالف القانون(١٠١).

وإذا كانت حالة الفوضى الضارية هى التى دفعت إلى نشأة نظريات التعاقد كمحاولة تصورية لخلق أسس واقع اجتماعى منظم، فقد كان من المنطقى أن تركز كثيراً هذه النظريات على استقرار النظام المبتغى عن طريق تأسيس بناءات للقوة لها ميكانيزماتها الفعالة فى الضبط والسيطرة.

الباب الثاني

الاتجاهات النظرية العامة
والتحول من الفلسفة إلى التنظير الاجتماعي

انتهينا فى الباب السابق إلى تحديد الدور الذى قامت به حركات الاصلاح الدينى والاجتماعى لاسقاط البناء الثيولوجى والواقع المادى الذى يجسده. حيث تأسست فى محل ذلك الدولة القومية. واستكمل التفاعل الاجتماعى بعده السياسى. ونستطيع القول بأن نظريات العقد الاجتماعى قد أدت دوراً جوهرياً فى تحديد ملامح النظام الاجتماعى وطبيعة الدولة القومية فى ظل النظام الاجتماعى الجديد. وبذلك قدمت هذه النظريات حلاً مرحلياً لمشكلة النظام الاجتماعى. فى إطار ذلك نستطيع أن نؤكد أن كتابات هذه المرحلة شكلت مبحثاً فى نشأة النظام الاجتماعى المتكامل. واستكمال البعد السياسى العقلانى كإضافة للبناء الاجتماعى القائم. ثم نشأة التفاعل الاجتماعى بأبعاده الثقافية والاجتماعية والسياسية المتعددة.

بيد أن الفكر الاجتماعى افتتح مبحثاً جديداً فيه قضايا ومقولات جديدة. تختلف عن السابقة فى أنها تتعلق بهوية النظام الاجتماعى وطبيعته وليس بنشأته. وإذا كان واقع الأحداث داخل المجتمع الانجليزى هو الذى دفع إلى تنظير المرحلة السابقة. فإن واقع الأحداث فى فرنسا هو الذى شكل أساساً لتنظير هذه المرحلة. فقبل نهاية القرن الثامن عشر بسنوات قليلة شهدت الساحة الأوروبية وقائع ثلاثاً أساسية شكلت مرتكزات لبدايات فكرية عديدة. أسست فى مجموعها البدايات الحقيقية لنشأة النظرية السوسيولوجية التى كان لها تصوراتها لمختلف جوانب البناء الاجتماعى.

وتعتبر الثورة الفرنسية التى تأسست فى ١٧٨٩ أول هذه الأحداث. حيث عاشت فرنسا فى إطار هذه الواقعة عدة سنوات أعقبها عصر من الرعب فى أحداثه ونتائجه(١). حيث تكشف دراسة الثورة الفرنسية أنها فرضت خطأ فاصلاً عبر التاريخ العقلى والسياسى لأوروبا. فقد فرض العنف والرعب الذى طرحته. بالإضافة إلى الهجوم الامبيريالى على القوميات الصغيرة رد فعل مضاد لها، حتى فى عقول هؤلاء البشر الذين كانوا منذ البداية متحمسين غيورين لحقوق الإنسان. ومن بين هؤلاء ادموند بورك حيث ساد اعتقاد بأن تجاوزات الثورة كانت نتيجة طبيعية لفلسفتها الثورية. ومن ثم فقد كان منطقياً طرح قيم جديدة على التقاليد القومية والعواطف المعتادة تلك التى عصف بها الثوريون.

وتمثل الحروب النابوليونية التى حطمت النظم الدستورية Consitutional لمعظم أقطار القارة الأوروبية الواقعة الثانية فى هذا الصدد. حيث شكلت اعادة بناء هذه النظم واحدة من المشكلات الهامة التى واجهت أوروبا كما أكدت الأحداث ذلك. والتى لم يكن من السهل ايجاد حل لها عن طريق الصياغات التجريدية الجديدة كالمطالبة بحقوق الإنسان. التى أكدت أحداث الثورة أنها مسلمة حتماً للانهيار. خلال هذه المرحلة برز ادراك لعدمية الثورة ودعمها للانهيار. وصورت فلسفتها على أنها جهد مذهبى لاعادة صياغة المجتمع والطبيعة البشرية وفقاً لنزوة طارئة(٢).

وتعتبر الثورة الصناعية الواقعة الثالثة التى كان لها آثارها البارزة فى هذه المرحلة. حيث تأسس المجتمع الصناعى بنظامه الرأسمالى استناداً إلى منجزات هذه الثورة. غير أن هذه المرحلة – لعوامل متعددة – أصيبت بحالة من الفوضى. وتأكد للمفكرين أن التقدم الاقتصادى لا يعنى بالضرورة تقدماً إنسانياً. بل إن هذا التقدم الاقتصادى، فى ظل الرأسمالية، يحدث على

حساب الحرية والعقل. وبذلك فند سيسموندى فلسفة التقدم، وكل مظاهر التمجيد المتفائل المرتبط بها. وطلب من الدولة أن تمارس سلطتها من أجل حماية الجماهير المضطهدة(٣).

فى إطار ذلك يؤكد سيسموندى أن على النظرية النقدية الحقة أن تتناول المجتمع فى تنظيمه الفعلى بعمالة المحرومين من الملكية، وأجورهم التى تحددها المنافسة، وعملهم الذى يستغنى عنه أصحاب العمل بمجرد ألا يعودوا فى حاجة إليه(٤).

وتكشف النظرة الفاحصة لهذه الأحداث الثلاثة عن كونها تعديلات جذرية لبناءات مستقرة. فعن طريق الأولى حاولت البرجوازية – مستخدمة الدهماء – السيطرة على المجتمع وضبطه. وفى أثناء ذلك أطاحت بالأرستقراطية الملكية الحاكمة. وطرحت هوية جديدة للنظام الاجتماعى فى بعده السياسى. وبنجاح البرجوازية فى ذلك تأسس لديها نظام اجتماعى جديد له هويته، وبناؤه الطبقى وملامحه العامة. ولقد أظهرت أفكار القارة الأوروبية رد فعل حاد وممتج على هذه التنظيمات الجديدة. نذكر من ذلك حركة أكفود فى عام ١٨٣٠ التى دعت على لسان ممثلها جون هنرى نيومان John Henry Newman إلى ضرورة عودة الكنيسة الانجليكانية إلى الكاثوليكية على أساس أنه (خارج الكنيسة الكاثوليكية تميل الأشياء إلى الالحاد وانكار وجود الله)(٥). أما فى فرنسا ذاتها فإننا نجد أن فرنسوا رينه دى شاتوبريان F. R. de chateaubriand يؤكد أنه من الأفضل لنا أن نحافظ على عالم الأسرار Mysterious بدلاً من انجازات التنوير.

ولأن الحروب النابوليونية شكلت فى هذه الفترة تهديداً للقوميات الأوروبية الأخرى. فإن ذلك فرض على هذه القوميات ضرورة المحافظة على فكرة القومية فى مواجهة هذا التهديد المفروض عليها. فى ذلك نجد أن

مفكراً مثل هيجل يتسم تفكيره بنوع من التقدير السامى للدولة القومية. ففى تفسيره للتاريخ نجده يعتبر الأمة Nation وليس الفرد، أو أى تجمع آخر من الأفراد، أكثر الوحدات أهمية. حيث كان هدفه الرئيسى أن يوضح، من خلال الجدل، انجازات كل أمة كعنصر جوهرى فى الحضارة الإنسانية الشاملة والمتنامية(٦).

أما الثالثة فقد شكلت نظاماً اقتصادياً جديداً اتخذت منه الاتجاهات الفكرية فى هذه المرحلة مواقف متباينة. فبيما يؤكد سيسموندى على أزمة النظام الصناعى، وضرورة تدخل الدولة. فإننا نجد أن سان سيمون، ويتفق معه فى ذلك هيجل. يؤكد على النظام الاجتماعى الذى تخلق عن الثورة الفرنسية أثبت أن البشرية بلغت مرحلة النضج(٧). ثم يستطرد سان سيمون بتأكيده أن العملية الصناعية كانت هى العامل الوحيد المؤدى إلى التكامل فى النظام الجديد. وقوله أن أهم ما يميز العصر الجديد أنه عصر التصنيع. مما يكفل تحقيق الامكانات البشرية. (ان المجتمع ككل مبنى على الصناعة أو أن الصناعة هى الضامن الوحيد لوجوده، والمصدر الوحيد لكل ثروة ورخاء. ومن ثم فالوضع الأكثر ملاءمة للصناعة هو الأكثر ملاءمة للمجتمع. هذه هى نقطة بداية كل جهودنا، وكذلك هدفها). ان أهم ما يميز النظام الصناعى الجديد أنه نظام إيجابى(٨).

وقد أدى وقوع الأحداث فى إطار هذه الفترة بنفس التتابع الذى وقعت إلى خلق آثار مكثفة اتخذت شكل تيارات فكرية أساسية اعتبرت الاطارات التى تخلقت فى ظلها النظرية السوسيولوجية المعاصرة. بيد أنه من الملاحظ أن التفكير السوسيولوجى فيما بعد الثورة الفرنسية اتسم بالخصائص التالية:

١- بينما كان الطابع الأساسى لفكر ما قبل الثورة طابعاً ميكانيكياً. بمعنى سيادة التصور الميكانيكى للمجتمع. نجد أن مفكرى ما بعد الثورة

الفرنسية رفضوا التصور الميكانيكى للمجتمع وأحلوا محله التصور العضوى. الذى يعنى أن المجتمع بكل نظمه بما فيها الدولة، له نموه التاريخى المتدرج. ومن ثم استندوا كثيراً فى البرهنة إلى المماثلة العضوية.

٢- اتخاذ التفكير فى هذه المرحلة - ما بعد الثورة الفرنسية - طابع النظرية الاجتماعية المتعلقة بالواقع الاجتماعى. حيث كان هذا التنظير على ما يذهب هيجل الوريث الشرعى للفلسفة، المتنائية عن الواقع. ومن ثم فإذا شكل هذا التنظير الفكرى تجاوزاً للفلسفة(٩). فإن معظم التيارات الفكرية لهذه المرحلة أكدت تجاوز النظام الاجتماعى الحالى للنظام الاجتماعى والسياسى السابق.

٣- أنه بينما ناقشت أفكار ما قبل الثورة نظاماً افتراضياً قد تكون له بواعثه الواقعية، التى طرحت له حلولاً نظرية، معتمدة على المنهج الاستنباطى. فإن أفكار ما بعد الثورة كان لها الطابع العلمى - الذى تعمق بخاصة فى أعقاب الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية - والتى برغم تنوعها اهتمت بنظام واقعى وطرحت له حلولاً واقعية، ولو أنها متباينة.

٤- أنه بينما اتجهت أفكار وقضايا ما قبل الثورة الفرنسية إلى تأكيد بروز الفرد وفاعليته فى مواجهة المجتمع. ومن ثم حمايته والحفاظ على حريته. فإن أفكار ما بعد للثورة الفرنسية واتجاهاتها النظرية ركزت على حماية المجتمع من الفرد. يتفق فى ذلك هجوم هيجل على الفردية باعتبار أن التطور تقوده قوى عقلية عالمية واعية تعلو على الفرد. أو ما تذهب إليه الوضعية من أن المجتمع كائن مقدس ليس للفرد أن يتجاوزه. ولم يستثن من ذلك سوى النفعية التى أكدت حرية الفرد بينما بداياتها التى ترجع إلى توماس هوبز أكدت على قهره.

وتكشف محاولة حصر الاتجاهات النظرية التى ظهرت فى هذه المرحلة – كرد فعل للثورة الفرنسية – عن تميزها فى إطار أربعة اتجاهات أساسية بيد أنه وإن تحددت معالم هذه الاتجاهات النظرية فى أعقاب الثورة الفرنسية، فإن هذا لا ينفى أنها كانت لها جذورها السابقة على مرحلة الثورة ووقائعها. ومن المنطقى أنه إذا كانت لها أبعادها المعرفية المتباينة. فإنه من الطبيعى لذلك أن تكون لها تصوراتها المتميزة بشأن الواقع الاجتماعى، وكذلك مداخلها المنهجية المحددة في ادراك التفاعلات التى تتم فى إطاره.

الفصل الثالث

الاتجـــــاه المـثـــالـــي
والتأرجح بين الماضي والمستقبل

تمهيد :

يعتبر الاتجاه المثالى أول هذه الاتجاهات الفكرية. وبرغم صور التباين داخل المعسكر المثالى، إلا أن الفلسفة المثالية – كأساس له – وقفت من الواقع الذى خلفته الثورة موقفاً نقدياً. فالحاضر معطى عابر لابد أن نبحث عن ممكناته. ومن ثم فالشيء من وجهة نظر هذا الاتجاه هو ممكناته وليس ما هو كائن. وهو يصبح حقيقياً إذا تحقق فى شكل ما يمكن أن يكون. أى تتحقق ممكناته الموضوعية(١). وأن ما يتبدى أمامنا ليس سوى حقائق جزئية وقتية. أو أنها ليست سوى وجه سلبى للحقيقة التى تكشف عن ذاتها يتجاوز هذه المرحلة(٢) أو الحالة العابرة. فإذا كان النظام الاجتماعى مجحفاً بالبشر فإن عليهم أن يناضلوا لتغييره(٣). وعلى خلاف الوضعية – كما سنرى – نجد أن المثالية ترفض أن تحصر الصدق فيما هو حاضر فقط. بذلك نجد تأكيد هيجل يذهب إلى أن امكانات البشر والأشياء لم تستنفد فى أشكالها وعلاقاتها الحالية التى قد تتبدى من خلالها الآن)(٤).

أولاً: المثالية، اتجاهاتها وجذورها التاريخية :

يكشف البحث فى طبيعة الاتجاه المثالى عن حقيقة أنه امتد عبر مرحلة التعاقد والتنوير والتنظير السوسيولوجى. بيد أن فحص مكانة هذا الاتجاه بالنظر إلى سياقه يكشف عن تباين مقولاته مع متطلبات السياق وخاصة فيما

بعد الثورة الفرنسية. هذا بالإضافة إلى تضمنه لاتجاهات مثالية متباينة وربما متناقضة فى أحيان كثيرة. ويشير الاتجاه المثالى Idealism فى أساسه إلى تلك النظرة التى ترى فى الواقع Reality ذاته شيئاً ما يكمن فى طبيعة الأفكار. أو بتحديد أكثر اعتدالاً يمكن تحديده بأنه تلك النظرة التى ترى أن الأفكار من بين كل أنواع الحقائق Realities الكثيرة هى الأكثر أهمية ودلالة(٥). فكأننا نجد منذ البداية تأليها للفكرة على حساب الواقع الذى يكشف حقيقته فى إطارها.

وعلى ما يذهب دون مارتندال لعبت المثالية دوراً هاماً فى تاريخ الفكر الغربى. فهى قد وجدت فى الفكر الاغريقى القديم فى إطار أفكار أفلاطون وأرسطو. بل اننا نجد أن فكر أفلاطون يعتبر مثالاً نموذجياً لذلك. وخاصة حينما يؤكد أن الأفكار هى الأشياء الحقيقية الموجودة فقط. فكل شىء هو ما هو من حلال حضور الفكرة فيه، أو من خلال مشاركته فى الفكرة. ولعل ذلك يتضح من وجود فكرة واحدة تشير إلى جمع من الأشياء. ففكرة الحصان هى واحدة، غير أنها تشير إلى عدد من الأحصنة الواقعية. وبينما نجد أن كثرة الأشياء الواقعية قابلة للتغير أو التبدل. فإن فكرتها تظل هى نفسها دائماً. وبرغم خلاف أرسطو هو كثير من أفكار أفلاطون إلا أنه أكد أن موضوعات المعرفة تتشكل من الأشكال الضرورية غير المتغيرة. وبذلك فقد شكلت أفكار فلاسفة الاغريق أساساً للاتجاهات الثيولوجية التى سادت العصور الوسطى. حيث تأسست هذه الاتجاهات مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة. ثم على الميتافيزيقا الأرسطية فيما بعد. حيث فصلت ثيولوجيا العصور الوسطى بشكل حاد بين السماء والأرض. وأكدت أن المصدر النهائى للحقيقة هو فكرة فى عقل الله(٦).

وقد ظهرت الاتجاهات المثالية الحديثة لدى فلاسفة ذوى توجيه

ثيولوجى أساساً. إذ أدرك ليبنتز العالم مثلاً على أنه مجموعة من المفردات الجوهرية. فروح الإنسان هى جوهر Monad واحد لا تقف وحدها فى الطبيعة. واستناداً لقانون الاستمرار – حيث لا وجود لقفزات فى الطبيعة – فإنه ينبغى أن تفترض وجود درجات لا نهائية من نوع محدد من الوجود داخل ذواتنا. إذ يرجع أصل قانون الاستمرار عند ليبنتز لمبدأ العقل القادر(٧).

ومنذ قيام الاصلاح الدينى وحتى ما بعد قيام الثورة الفرنسية نجد أن هناك تنوعات كثيرة داخل الاتجاه المثالى. بل أن الأوضاع التى خلقتها الثورة الفرنسية كانت من بين عوامل التنوع. فى إطار ذلك نجد أربعة أنواع مع المثالية. المثالية الترنسندنتالية Transcendent idealism والمثالية الذاتية Subjective idealism والمثالية الموضوعية Objective idealism ثم مثالية الارادة Irr idealism ومن الواضح أنه برغم تنوع هذه الاتجاهات المثالية الفرعية فإنها تعكس إلى حد كبير مراحل تطورية داخل الاتجاه المثالى ذاته.

وتعتبر المثالية الترنسندنتالية أقدم هذه الاتجاهات الفرعية. وهى وإن كانت ترى فى الفكرة أصل الحقيقة إلا أنها ترى مكانة هذه الفكرة فى عالم ما أبعد من هذا العالم الذى نحسه ونعيش فيه(٨). ولعل الفيلسوف الألمانى أمانويل كانت أفضل المفكرين تعبيراً عن هذا الاتجاه. ورغم أن المثالية الترنسندنتالية شغلت الساحة الفلسفية فى أعقاب سقوط التوجيهات الثيولوجية إلا أن لها أصولها البعيدة فى التفكير الفلسفى القديم.

وتشكل المثالية الذاتية الاتجاه الذى يميل إلى التأكيد على أن الفكرة هى جوهر الخبرة أو التجربة. ويعتبر القس الانجليزى جورج بيركلى George Berkely أهم رواد هذا الاتجاه. حيث وصل إلى فلسفته المثالية من خلال نقده للفكر الامبيريقى الذى شارك فيه فى مرحلة من حياته. فى إطار ذلك

نجده يؤكد أن الاحساس بالعالم الخارجي يتأكد من خلال الأفكار التى تخلعها الذات على موضوعات هذا العالم. فالذات هى الدخل إلى ادراك العالم واضفاء المعنى على موضوعاته. غير أن بيركلى لا يجعل الذات هى أساس الادراك أو مصدر معناه، وانما نجده يميل إلى مثالية ترنسندنتالية أيضاً، وذلك حينما يؤكد أن ادراك حقيقة أننا نستيقظ يوماً بعد يوم يماثل ادراك الأشكال والأصوات والروائح والأوزان. ثم يذهب إلى أنه ينبغى أن يكون هناك عقل سماوى Diuine mind تكون الموضوعات حاضرة به حينما تغيب عن عقل الفرد(٩). فكأنه هنا يجعل من معرفة الإنسان أو عملية الإدراك ذاتها مجرد حلقة الصلة بين قوة علوية أخرى وموضوعات هذا العالم وأشيائه.

وتمثل المثالية الموضوعية الشكل الحديث للاتجاه المثالى. وهى تظهر فى أعمال فريدريك هيجل Hegel. وإن كان لهيجل أصوله الثيولوجية أيضاً إلا أن مثاليته شكلت بداية جديدة حاولت تجاوز المثالية الذاتية ذات الخصائص الذرية أو الفردية Atomistic. حيث يؤكد هيجل أن الوعى الفردى ليس إلا صدفة عارضة فى تطور الروح العالمى. وأن التاريخ نفسه يمثل نمواً لوعى الجنس البشرى. وأن الطبيعة رشيدة. ومن ثم فوظيفته هى أن يدرك الأسباب المنطقية المتضمنة فيها(١٠). وبذلك ترى المثالية الموضوعية أن عقلانية العالم ومن ثم منطقية الفعل الذى يقع فى إطاره خارجة عن عالم الإنسان فى عالم آخر. وأن ما يحدث فى العالم الواقعى ليس إلا تجسداً لحركة وفعالية هذه الروح العالمية ذات الوجود الموضوعى الخارج عن ارادة الإنسان والعالم الواقعى الذى يعيش فى إطاره.

وتعتبر مثالية الارادة أو المثالية اللاعقلانية هى أحد الأشكال الحديثة للمثالية. حيث تأسست فى إطار القرن التاسع عشر. وهى تتفق فى بعض الأسس الرئيسية مع الاتجاه المثالى بشكل عام. ويعتبر شوبنهاور من رواد هذا

الاتجاه. وهو يذهب إلى أن العالم كما هو معطى مباشرة يتصل بالتغيرات التى تحدث داخل أجسامنا. ومن ثم يعتبر الزمان والمكان والسببية أساليب متعددة يمكن عن طريقها ادراك محسوساتنا. وإذا كان العلم يتناول هذا العالم. فإنه لا يستطيع أكثر من أن يقدم تفسيراً مادياً للظواهر. وفضلاً عن ذلك يعتقد شوبنهاور أن تناول العالم كفكرة هو مجرد اظهار أو توضيح للشكل الخارجى. أو هو مستوى سطحى نسبياً من الوجود. وهو يؤكد أنه ينبغى أن يكون هناك شيء فى ذاته، أو أن هناك أساس لكل الوجود المحيط. ويذهب إلى أن الارادة هى جوهر الإنسان كشىء فى ذاته. ومن ثم ينبغى أن تكون الارادة هى جوهر العالم. وذلك يجعل من الرغبة والنضال، وخبرات اللذة والألم والخوف والحب والكراهية هى الجوانب الأكثر أهمية للإنسان والعالم. فتلك هى الأشكال المتنوعة والمختلفة التى تحيا من خلالها الارادة، التى تعبر عن نفسها فى الطبيعة على أنها قوة فجة Crude force. فى إطار ذلك نجد لدينا نموذجاً للمثالية لا يتسم بالطابع الموضوعى ولكن طابع الارادة اللاعقلانية العمياء لتفسير ما يكون عليه العالم(١١).

غير أنه برغم التنوع بين النماذج المثالية. نجد أن هناك مجموعة من الأسس المشتركة التى تجمع فيما بينها. منها التصور الغائى للطبيعة، والرؤية التى تؤكد أن الطبيعة والمجتمع والتاريخ وما إلى ذلك ليست سوى كليات متكاملة تفقد خواصها المميزة (حياتها) حينما تحلل أو تفصل عن بعضها البعض. ثم قضية أن العلاقة بين الأجزاء الفرعية للطبيعة والمجتمع والتاريخ أو الحضارة مماثلة للعلاقة بين الأعضاء والكائن الحى. ومن الواضح أن علم الاجتماع فى بداياته الأولى أخذ عن المثالية التصور العضوى للمجتمع والتاريخ والحضارة(١٢).

وأياً كانت الوجهة التى تتجه إليها نماذج الاتجاه المثالى، فإنه فيما يتعلق بالفعل الاجتماعى نجد أنها ترى أولاً أن البعد الثقافى هو أكثر الأبعاد بروزاً فى عملية الفعل. بالإضافة إلى ذلك نجد أن لدى هذا الاتجاه اقتناعاً بأن الفكرة المفروضة على الواقع هى التى تقود تطوره إلى غاية تنشدها غير عابئة بأفعال الأفراد الجزئية فى إطار واقعهم الاجتماعى. وهذا الموقف الذى أسهم فى تحديد علاقتها بمختلف التفاعلات التى سادت هذه المرحلة.

بيد أنه لتوضيح هوية الفكر المثالى فإنه من الضرورى القاء الضوء على علاقته بكل من المرحلة السابقة على الثورة الفرنسية المتمثلة فى نظريات التعاقد والمرحلة التالية للثورة المتمثلة فى الشكل الاجتماعى الذى تخلق عنها.

وفى إطار علاقة الفكر المثالى بنظريات العقد وأفكار التنوير وتفاعلاته. نجد أن الفكر المثالى يعانى من ازدواجية واضحة. فإذا كان الطابع الأساسى لعصر التنوير هو دعم الروح العلمية التى انتقلت إليه من جراء الانجازات التى حققها العلم الطبيعى والتحرر من القهر الفكرى للكنيسة. فإنه كان طبيعياً بالنسبة للمثالية الرجعية مثلاً أن تهاجم الروح العلمية والعقلانية لهذا العصر. إذ نجد أن دى ميستر Joseph De Maistre يهاجم مرحلة التنوير مطالباً بالعودة ثانية إلى مرحلة ما قبل جون لوك Pre - Lockean حيث التأكيد على المعرفة التى يمكن الحصول عليها بعمليات مجهولة وغير خاضعة للعقل. فيد الله المباشرة لها تأثيرها فى كل الأشياء(١٣). ثم يذهب إلى أننا إذا لم نرجع إلى المبادئ القديمة، ولم يصبح التعليم ثانية فى يد القساوسة. ولم يوضع العلم فى كل مكان فى المرتبة الثانية فإن الشرور التى تنتظرنا سوف تكون بلا حصر. اننا بالعلم سوف نصبح متوحشين، فذلك هو المستوى الأدنى من الوحشية(١٤).

وعلى ساحة النظام الاجتماعى نجد رفضاً آخر تطرحه المثالية المحافظة التى قام كل من دى بونال ودى ميستر وادموند بورك بدور بارز فى ريادتها. حيث نجدها ترفض منجزات التعاقد. إذ نجد ادموند بورك يرفض معاملة الثوار للمجتمع وكأنه اله، معتقدين أن باستطاعتهم أن ينزعوا الأجزاء القديمة ومن ثم استبدالها بأجزاء جديدة. وهم بذلك قد ألغوا النظم القائمة والقديمة. تلك التى نمت عبر الزمن والتى تشكل أجزاء متكاملة فى البناء الاجتماعى. وهم يحاولون أن يستبدلوا هذه النظم على أساس بعض القواعد المجردة. فهم يدعون أن الفرد أكثر أهمية من الدولة أو الأمة. وأن العنصر أفضل من الكل. فالدولة من وجهة نظرهم لا تدرك فى علاقتها العضوية ببقية النظام الاجتماعى. وإنما يتم ادراكها بالنظر إلى كونها علاقة تعاقدية. ومما لا شك فيه أن هذا الموقف له متضمناته الواضحة. فإذا كانت الدولة مجرد عقد. فإنه يمكن بل ينبغى الغاؤها إذا قررت الأجزاء المتعاقدة أنها لم تعد تشبع مصالحهم واحتياجاتهم. ثم يرد على ذلك مؤكداً أن الدولة أو الأمة هى كائنات عضوية. وهى ليست نتاجاً للابتكارات المحسوبة ارادياً وأن المصالح والمعتقدات العقلية ليست هى التى تشكل الأمم والمجتمعات أو تحافظ على بقائها. ولكن ما يفعل ذلك عوامل لا عقلانية أخرى. فالروابط أو العواطف الروحية، وليست المصالح المادية، هى التى تربط أعضاء المجتمع بعضهم مع البعض. هذه الروابط قد تكون غير محسوسة كالهواء ولكنها قوية مثل حلقات الحديد(١٥). وهو ما يعنى رفضاً واضحاً ومحدداً للاستراتيجية التى اتبعتها نظريات العقد فى تأسيسها للدولة والمجتمع المدنى.

ويرفض دى ميستر على سبيل المثال تصور جان جاك روسو لبداية المجتمع البشرى بدون تدخل العناية الالهية. حيث توجد فى التاريخ البعيد حالة الإنسان غير الاجتماعى أو ما قبل الاجتماعى. فى إطار ذلك يؤكد دى

ميستر أنه من الأستحالة ومن غير المعقول أن نعتقد فى إنسان خارج المجتمع. بل أنه إذا وجدت هذه المخلوقات، حيثما وجدت، فإنهم لا يكونون حتى هذه اللحظة بشراً. فالمجتمع ليس له من وجهة نظره بداية تاريخية أو زمانية ثابتة. ومن ثم فقد يكون جانباً من الطبيعة البشرية ذاتها(١٦).

بل إن ما يرفضه أيضاً هو حالة اللا أخلاق التى يعيش فى إطارها إنسان حالة الطبيعة. ويؤكد (دى ميستر) أنه حينما ينفى روسو الأسرة عن حالة الطبيعة فإنه يرتكب خطأ لا ينم عن نقض الحقائق الأنثروبولوجية والتاريخية. وإنما هو يطرح للشك الطبيعة المقدسة لأكثر نظم المسيحية الغربية أساسية وهى العائلة الزواجية Monogamous family. ثم نجده محل ذلك يطرح أصلاً ثيولوجياً للنظام الأسرى بتأكيده أن الأسرة هى نموذج مصغر للمجتمع. وأن التباين النوعى قد تأسس بهدف الهى هو اسكان الأرض وتعميرها. ومن ثم فيمكن ارجاع المجتمع البشرى وغايته، بل وسلسلة المجتمعات كلية إلى التزاوج الجنسى وما ينتج عنه(١٧).

على خلاف ذلك نجد أن المثالية العقلانية التى قاد ريادتها أمانويل كانْت وهيجل تمثل موقفاً مضاداً للموقف المثالى السابق. حيث تتسم الأخيرة على خلاف الأولى بالطبيعة العقلانية المفرطة. إذ نجد أن كانْت Kant هو الذى عين للعقل دوراً ابداعياً ديناميا. حيث هو الذى يتولى تنظيم معطيات الحواس فيما يتعلق بأية ظاهرة واقعية. وبذلك حاول كانْت Kant أن يحرر العقل من الاعتماد على المصادر الخارجية فقط من أجل المعرفة. ومن ثم فقد منح صدقاً للحقائق المشتقة من النطاق الروحى كالدين والأخلاق والفن. وهو يؤكد أن المعرفة المشتقة من المجال الروحى أو العلمى تمتلك نفس الصدق(١٨).

ويذهب كانْت إلى أن هناك امكانيتين للتحليل هما الفهم

Understanding والعقل Reason ومن ثم فقد قابل بينهما. إذ نجده يعين للفهم مهمة ادراك القوانين السببية التى يعتبرها مكونة Constitutive للعالم الامبيريقى بينما يعين للعقل مهمة تحديد مبادئ تنظيم العالم الأخلاقى. وهى المبادئ التى تفتقد الكفاءة السببية برغم سطوتها الأخلاقية(١٩). هذا بالإضافة إلى أن ادراك الواقع يتم لديه بالنظر إلى مقولات أساسية هى الزمان والمكان والسببية. وكلها تعتبر من المقولات التكوينية للعقل البشرى بشكل عام. ذلك يعنى دعماً نسبياً لدور العقل فى ادراك الواقع وتنظيمه وهى فكرة أساسية طرحتها نظريات التعاقد وتأججت عبر مرحلة التنوير.

وإذا كان هيجل قد أخذ عن كانت الاعلاء من شأن العقل كقوة تنظيمية للواقع فإننا نجده يتطرف فى ذلك حينما يذهب إلى أن العقل البشرى ليس مجرّد ملكة موجودة فى الإنسان. وإنما هو موجود فى عملية التطور ذاتها. وهو ما يشير إلى المعنى الحقيقى لقوله (إنما هو عقلانى حقيقى، وما هو حقيقى عقلانى). ومن ثم فليس العقل مجرد تجريد عن الواقع وإنما هو قوة انبثاقية Immant force تحدد بناء وتطور العالم. وبهذا الشكل ينظر هيجل إلى العقل كقوة كونية هائلة يسميها أحياناً بالفكرة. أو الروح أو المطلق. وأحياناً بالله ذاته. هذه القوة ليست ثابتة فى جوهرها، وإنما هى متنامية باستمرار وفى حالة صيرورة دائمة. وفضلاً عن ذلك فهى عملية لا شخصية Impersonal منطقية وكونية توحد بين المجال الطبيعى والاجتماعى. فهو يؤكد أن كل العادات والنظم والتصورات تنمو فى إطار كل عضوى متنامى. ويذهب هيجل إلى القول بموضوعية العقل الكونى حينما يؤكد أن العقل الكونى يتموضع بذاته فى النظم. ثم يذهب إلى أنه ينبغى تمييز العقل الكونى عن العقل الفردى بسبب تكشف الامكانات الأساسية الأكثر اكتمالاً من الأخير. ذلك لأن العقل البشرى، يمكن أن يستوعب فقط بعض جوانب

الحقيقة. ذلك يعنى أنه إذا كانت المثالية المحافظة قد أحالت ضبط العالم وتنظيمه والسيطرة عليه إلى إطار ثيولوجي يرى أن الله هو الذى خلق الإنسان والأسرة والمجتمع. فإننا نجد أن المثالية الموضوعية على يد هيجل ترجع ذلك إلى فكرة موضوعية متنامية بذاتها يقول عنها أنها الروح أو المطلق أو الله ذاته.

يختلف هيجل أيضاً مع الموقف المثالى الرجعى فيما يتعلق بتأسيس الدولة واكتمال البعد القومى للمجتمع. فهو يذهب إلى أن الدولة فى المجال البشرى لها مكانتها التى ترتفع عن النظم الأخرى. حيث أنها الوسيلة التى من خلالها يحقق العقل الكونى نفسه. فالدولة هى التعبير المتفرد للروح العالمى ومن ثم فهى تعتبر الوسيط الذى من خلاله يتحقق الروح أو الوعى الذاتى(٢٠). لذلك يرى أن الدولة، وهى احدى منجزات التنوير، هى احدى ملامح اكتمال المجتمع وتحقيقه للكمال.

أما الواقعة الثانية التى نرى للاتجاه المثالى منها موقفاً فهى واقعة الثورة الفرنسية باعتبارها قمة تفاعلات التنوير أو هى التجسيد الحقيقى لأكثر أفكاره جوهرية. فى إطار ذلك نلاحظ أيضاً نوعاً من الازدواجية فى الموقف المثالى برغم ما قد يتبدى من اتفاق ظاهرى.

فالمثالية الرجعية وخاصة دى ميستر تفسر الثورة الفرنسية بأنها عبارة عن حدث خارق تحقق برغبة الارادة الالهية لكى يعاقب الإنسان ويعيد تهذيبه(٢١). ويوضح ذلك دى بوناك بتأكيده أن التاريخ ما هو إلا عبارة عن التوتر بين ارادة الله لتنظيم المجتمع وفقاً لتصميم أو خطة الهية، وبين قدرة الإنسان التى اما أن تخرب الخطة أو التصميم أو تتعاون فى ترسيخها. ولكون الإنسان حراً فإنه أحياناً ما يعوق تحقيق هذه الخطة أو يحطمها. وأياً كان ما

يحدث فليس هناك شك فى أن العناية الالهية سوف تنتصر إن عاجلاً أو آجلاً. وفى هذا الإطار فإن أكثر الانفجارات درامية، كالثورة الفرنسية ليست سوى أزمة صحية Salutary crisis حيث الثوار ليسوا سوى أدوات العناية. وأن العوائق والاعتراضات التى أسسوها فى مواجهة الرؤية الالهية حالما تستحيل على الثوار أنفسهم. وهو يؤكد أنه وإن أبدت الثورة اعتراضاً على الرغبة الالهية، فإن لها آثارها الصحية فى النهاية. حيث أنها تعيد تمهيد الطريق للنظام(٢٢). ثم يسترجع المحافظون حنينهم إلى الملكية والاقطاع حينما يؤكدون أن الثورات تبدأ بالمواطنين Subjects غير أنها تنتهى بالحكام. وأنها تنفجر لأن السلطات المعايشة لانفجارها أصبحت ضعيفة. غير أنها أنتجت السلطات التى استطاعت فرض قوتها(٢٣).

ولم يتوقف هذا التيار عند مستوى ادانة الثورة فقط. وانما ظهر اتجاه يطالب بالعودة ثانية إلى مرحلة ما قبل الثورة. إذ ظهر لديهم رد فعل لهذا الاعتقاد المتفائل الذى ساد القرن الثامن عشر. والذى أكد على قدرة العقل الفردى على صياغة واعادة الأنساق الاجتماعية. فى إطار ذلك رفض أنصار المثالية المحافظة المسلمات الأساسية لمفكرى التنوير. وبدلاً من ذلك أعادوا احياء كل القضايا الميتة لفلسفة التاريخ الترنسندنتالية، والتى تهتم بقضايا العناية الالهية والخطيئة الأولى. والأسباب النهائية. والكنيسة الممجدة أبداً(٢٤).

غير أنهم لم يتوقفوا عند ذلك وانما أدانوا أى تدخل ارادى تحت أى دعوى اصلاحية أو ثورية. حيث نجد أن دى بونال يؤسس ادانة كاملة لواقعتين تاريخيتين أسهمتا إلى حد كبير فى اسقاط النظام القديم. وهى الإصلاح الدينى والثورة الفرنسية. حيث حطمت الحادثة الأولى وحدة الكنيسة بينما حطمت الثانية النظام الاقطاعى ذاته.

ويرفع هذا الاتجاه أقنعته حينما يعلق عن عشقه للنظام الاقطاعى، ومن ثم فهو يحتقر كل ما ناضلت البرجوازية من أجله، كالتجارة والصناعة. فى إطار ذلك يمكن النظر إلى أعمال دي بونال كجزء من النقد القاسى الموجه فى جانب منه نحو المجتمع البرجوازى. بل اننا نجد أن كتابات دى بونال تتضمن شوقاً (للأيام القديمة العظيمة) التى سادت مرحلة ما قبل البرجوازية. ومن ثم نجده يسخر من هؤلاء الذين يرون فى الصناعة نظاماً يتولى اشباع حاجات ورغبات الإنسان. وهو أيضاً ينتقد البرجوازية لنظرتها إلى الصناعة كقوة مستقلة تدعم الحرية والسلام بينما الحقيقة تؤكد أن المجتمع الزراعى يفوق المجتمع الصناعى من كل الاعتبارات. فالعائلة الزراعية تعتمد فى تغذية واطعام نفسها على ذاتها. وبذلك فهى لا تعتمد فى استمرار وجودها على الآخرين من البشر أو أية أحداث اجتماعية. بينما نجد العائلة الصناعية من ناحية أخرى تنتج الأطفال الذين لا تستطيع اعالتهم. معتمدة على آليات السوق. وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد أن النظام الطبيعى الالهى محترم فى إطار العائلة الزراعية لأن الأب هو مصدر السلطة، وهى الحال التى تختلف تماماً عن ما هو كائن بالبيئة العائلية فى النسق الصناعى، حيث ينعزل الأب عن الأم والأولاد وتنهار الوحدة الأسرية. وبينما هذه الحياة قاسية للصغار نجدها تلفظ الكبار أو العاجزين عن العمل. وإذ تعمل الزراعة على توحيد المجتمع نجد أن الصناعة تفرقة إلى وظائف متباينة(٢٥). وسوف نجد أن هذا النقد يتفق إلى حد كبير مع انتقادات كثير من أصحاب المداخل الراديكالية.

وإذا كان الإنسان قد أسس الثورة كمحاولة ارادية لتنظيم واقعة فإننا نجد أن مناصرى المثالية المحافظة ينكرون هذا الشرف عليه. وذلك حينما يؤكدون أن الإنسان لم يصنع ذاته. وإنما هو دليل على فاعلية الخلق الالهى.

ومن ثم فالبشرية لا تستطيع فى الأساس صياغة تحضرها، حيث ذلك من مهام الفعالية الالهية(٢٦).

خلاصة القول أن أصحاب النزعة المحافظة أرادوا فى هذه المرحلة مواجهة الثورة الفرنسية، بهدف استعادة النظام الاجتماعى السابق على الثورة. ومن ثم فقد كانت الفوضى والاستبداد والتغيرات الطفرية – كما لاحظ أصحاب هذا الاتجاه – قيماً أفرزتها الثورة. بحيث قادهم ذلك فلسفياً إلى تأسيس المفاهيم التى تتصل بالاستقرار والتقاليد والسلطة والمكانة والتكيف والتماسك والمعايير والرموز وكل ما هو طقوسى. فإذا قورنت مواقفهم بانجازات القرن الثامن عشر فإن دورهم شهد انتقالاً من التأكيد على الفرد إلى الجماعة. من نقد النظام انفائم إلى الدفاع عنه. من التغير الاجتماعى إلى الاستقرار الاجتماعى(٢٧).

فما هو إذن موقف المثالية الهيجلية من واقعة الثورة الفرنسية حيث يساعد على استكشاف هذا الموقف ضرورة ادراكه بالنظر إلى عدة أبعاد أساسية.

يرتبط البعد الأول بتأخر نضج البعد القومى للدولة فى ألمانيا عنه فى انجلترا وفرنسا. ومن ثم ففى نظرة هيجل إلى الثورة نجده يعكس الخبرة الألمانية السياسية. فمثلاً قد تلائم فلسفة الحقوق الطبيعية كلاً من انجلترا وفرنسا. إلا أنها لا تلائم إلى حد ما التجربة الألمانية. فالدفاع عن الحرية الفردية المتعلقة بالسلوك الإنسانى فى مواجهة الدولة قضية لم يشعر بأهميتها أحد فى ألمانيا. بينما فى انجلترا أصبحت الحقوق الفردية دعماً فلسفياً قوياً للتوسع التجارى والصناعى فى إطار سياسة دعه يعمل. هذا إلى جانب أن ألمانيا من ناحية أخرى فى عصر هيجل ولفترة متأخرة عن ذلك، لم تكن قد

حققت وحدة الشعور القومى التى ترسخت فعلاً منذ وقت كبير فى كل من انجلترا وفرنسا. بل نجد أن ألمانيا مازالت – فى هذه الفترة – تعيش بعقلية نظام المقاطعات، حيث العداء بين الأقليات غير المتماثلة. هذا بالإضافة إلى تخلف بنائها الاقتصادى بالقياس إلى الأوضاع الاقتصادية فى كل من انجلترا وفرنسا. ومن الناحية الساسية فلقد ثبت عجز الحكومة الألمانية – ابان فترة هيجل – عن مواجهة الزحف النابوليونى(٢٨).

ذلك يعنى أن عدم نضج الواقع القومى الألمانى فى مرحلة الثورة الفرنسية كان من العوامل التى ساعدت على تشكيل موقف هيجل المضاد للثورة. باعتبار أن الموافقة على الثورة تعنى إضافة جديدة لتوترات واضطرابات تعانى منها ألمانيا فعلاً.

ويتمثل البعد الثانى فى ادانة هيجل للثورة لكونها تفرض تحقيق مثل الحرية والمساواة. وهى بذلك تحمى النظام الاقطاعى ولكن فى شكل جديد. هذا بالإضافة إلى ادراكه أن الثورة تقلل من الاختلافات الوظيفية بين البشر من حيث قدراتهم الاجتماعية وذلك بالنظر إلى المساواة السياسية المفروضة. بحيث يؤدى ذلك إلى تأسيس علاقتهم بالدولة فى إطار من المصلحة الخاصة. هذا إلى جانب أنها تجعل من نظم الدولة والمجتمع مجرد وسائل نفعية لاشباع الحاجات الخاصة، ودعم الاستعدادات الفردية والعواطف الشخصية. ثم يؤكد أنه لتحقيق الكبرياء الأخلاقى ينبغى استيعاب وتمويل هذه الدوافع الفردية إلى نظم للمجتمع المدنى، ثم إلى مستوى أعلى حيث تنظم الدولة. ويدلك هيجل على زيف الثورة من ناحيتين، فهى من ناحية فشلت فى أن تسلم بأنه شخصية المواطن ككائن اجتماعى تتطلب – كشرط ضرورى له أهميته الأخلاقية – أن يكون له دوره الذى يؤديه فى المجتمع. ثم أنها من ناحية أخرى فشلت فى التأكيد على أن نظم المجتمع المدنى ما

هى إلا أعضاء فى بناء الأمة. ثم يذهب إلى أنه لا المجتمع ولا الدولة يمكن أن يقال أنهما يعتمدان على الموافقة الفردية. وانما يختلط ذلك بالبناء الكلى للحاجات والاشباعات التى تؤسس التحقيق الذاتى الشخصى. فأكثر الحاجات البشرية الحاحاً هى الحاجة إلى المشاركة، فى أن تكون عضواً تشارك فى صياغة أسباب وأغراض كل أكبر من الحاجات والاشباعات الخاصة. ولهذا فإن الخطأ الفاحش للفلسفة الثورية يتمثل، كما يذهب هيجل، فى نزعتها الفردية المجردة. وأن الخطأ الرئيسى فى سياستها هو محاولتها أن تؤسس الدساتير والإجراءات السياسية وفقاً لافتراضات تستند إلى النزعة الفردية أو تتعلق بها(٢٩).

ومن هذا المنطلق كان من المنطقى أن يرفض هيجل منطق الثورة فى تأسيس الدولة. التى يحكمها نوع من التوجيه السياسى الذى يدعى أن الدولة يؤسسها الفرد لاشباع حاجاته الخاصة. ولهذا تفتقد شرعيتها إذا هى لم تميز ذلك. فى حين أن الدولة عند هيجل هى اكتمال للواقع الذى يتم عن حالة اكتمال العقل الشامل. ومن ثم فهى غاية يدعمها الوجود الجزئى للأفراد. وليست وسيلة تكتسب شرعيتها من اشباع حاجات ورغبات هذه الجزئيات.

ويعتبر التطور العضوى المتنامى تاريخياً للمجتمع والدولة والنظام الكونى هو الساحة الأخيرة التى يتكشف عليها التناقض الهيجلى مع واقعة الثورة الفرنسية. إذ أدى اعتقاد هيجل فى حتمية التاريخ أنه جمع بين عنصرين أساسيين فى فلسفته. فقد كان من ناحية واقعياً منطقياً. ومن ثم فقد اعتقد أن أكثر الحقائق والأسباب فاعلية فى التاريخ هى القوى اللاشخصية العامة، وليست الأحداث الفردية أو الأشخاص. حيث الأخيرة ليست سوى تجسيد مادى ناقص وجزئى للقوى الاجتماعية. ومن ناحية أخرى يفترض نظامه الأخلاقى أن تتحدد قيمة الشخص بالنظر إلى العمل الذى ينجزه والدور الذى

يؤديه فى الدراما الاجتماعية. ولقد عبر هيجل عن ذلك بقوله: أن تاريخ الحضارة ليس إلا كشفاً أو تحقيقاً مطرداً وتجسيداً مادياً للروح العالمى فى الزمن. ومن الواضح أن فلسفة هيجل يكمن وراءها احساس دينى يؤمن بكائن أكبر من الذات ويعلو عليها. ويؤكد على القيمة الأخلاقية للتضحية فى سبيل أهدافه. ومن ثم فالتاريخ من وجهة نظر البشر هو اتحاد بين السخرية Irony والمأساة Tragedy. أما من وجهة نظر الكل فالتاريخ عبارة عن تقدم دائرى Oyclic وحلزونى Spiral وأن التاريخ له حلوله لمشاكله الخاصة التى يدركها أعقل البشر إلا بدرجات بسيطة(٣٠). ومن ثم فقد كان منطقياً أن يتناقض هذا التصور للتطور التاريخى للمجتمع والحضارة، وفقاً لقوى تتجاوز ارادة البشر، مع رؤية الثورة الفرنسية ومنجزاتها. حيث الثورة ذاتها ليست سوى انجاز بشرى يؤكد انتقالة راديكالية مفاجئة للتاريخ والحضارة والمجتمع.

ولنا أن نتساءل فى النهاية عن موقف الفكر المثالى – بشقيه – من الأوضاع الاجتماعية التى تخلقت عن الثورة الفرنسية. وقد أوضحنا أن المثالية الرجعية بقيادة دى بونال ودى ميستر رأت العودة إلى النظام الاقطاعى كضرورة واجبة مادامت الثورة – عقاب الله – قد وقعت. ومن ثم ضرورة التخلى عن المجتمع البرجوازى وتفضيل الحياة فى كنف الزراعة بدلاً من الصناعة. وهو ما يعنى فى مجمله العودة إلى ما قبل الثورة وما قبل التنوير وما قبل نظريات العقد الاجتماعى. حيث المجتمعات قائمة تحت سلطة الكنيسة الكاثوليكية بتوجهاتها الثيولوجية.

فما هو الموقف الهيجلى من الثورة؟ الحق أنه إذا كان هيجل قد فسر العالم على أنه عقل. ومن ثم أخضع الطبيعة والتاريخ معاً لمعايير الفكر والحرية، فإننا نجده قد اعترف فى الوقت ذاته بالنظام الاجتماعى والسياسى الذى توصل إليه الناس بالفعل، بوصفه الأساس الذى يتعين تحقيق العقل

عليه. ولقد أدى مذهبه هذا إلى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدى إلى سلبها أو انكارها. ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية. بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية[٣١]. وهو ما سوف نعرض له فى مرحلة تالية.

ثانياً: المنهج المثالي في ادراك الواقع:

ويمثل البناء المنهجى الفقرة الثانية في عرضنا للاتجاه المثالى. ونحن نقصد بالمنهج طبيعة وملامح الاقتراب أو الدخول إلى الواقع. كيف يدرك اتجاهاً فكرياً محدداً واقعاً بعينه، وهو البعد الذى سوف يشكل نطاقاً خلافياً بين مختلف الاتجاهات الفكرية لهذه المرحلة.

١- وإذا كان العلم هو التعبير الطبيعى عن حوار هذه المرحلة التى اتسمت بالاشادة بالفكر العقلانى، فإنه كان منطقياً أن تناقش دعوى امكانية الاستفادة من التفكير العلمى فى تنظيم شئون المجتمع تحت شعار امكانية تأسيس علم اجتماعي. وهى قضية استحوذت على اهتمام الاتجاهات الفكرية لهذه المرحلة، ومنها الاتجاه المثالى بفصائله العديدة فما هى طبيعة الموقف المثالى.

وتمثل المثالية الرجعية أول المواقف فيما يتعلق بهذه الاشكالية ونظراً لأنها تطالب بالعودة مرة أخرى إلى النظام القديم فإنها أنكرت على الإنسان أن يكون صانعاً لذاته وقدره. بل أنها ذهبت إلى ما هو أكثر من ذلك فأكدت استحالة امكانية تأسيس علم للإنسان[٣٢]. ولقد اختارت بديلاً لذلك يتمثل فى دفع المجتمع فى اتجاه الموقع الثيولوجى. ولعل خير من يعبر عن مواقف هذا الاتجاه هو الكونت جوزيف دى ميستر الذى هاجم فكر التنوير فى كل جانب من جوانبه. وطالب بالعودة إلى فترة ما قبل لوك مؤكداً على المعرفة المطلقة

التى يمكن تحصيلها بعمليات مجهولة وغير معقولة. فيد الله تعمل مباشرة فى كل الأشياء أما الحقيقة فهى ما تبدو حقيقة بالنسبة لضمير Conscience أكبر عدد من البشر وفى مواجهة ذلك فإن العلم – ذلك الحدث الصفيق Bra-gan upstent، الذى شوه الحقيقة Truth – أن يتراجع ليحتل ذلك الموقع الذى كان له فى العصور الوسطى(٣٣). وأننا إذاً لم نعد إلى المسلمات القديمة، وإذا لم يصبح التعليم ثانية فى يد القساوسة. وإذاً لم يتراجع العلم فى كل مكان ليحتل المرتبة الثانية فإن الشرور التى تنتظرنا سوف تكون بلا حصر. اننا سوف نصبح متوحشين بواسطة العلم. لأن العلم يمثل أدنى درجات الوحشية(٣٤). ولتبرير ذلك يؤكد دى ميستر أنه ليست هناك فوضى فى الكون، مادام أن كل ما يحدث يتم وفقاً لارادة الله.

موجز ما سبق أن المثالية الرجعية ترفض أن يكون سلوك الإنسان فى المجتمع من صناعته. ومن ثم فإذا كان هناك ادعاء بأن يكون العلم هو وسيلة الإنسان لتنظيم واقعه، فهو ادعاء لا معنى له مادام كل شىء مقدر بارادة الله. وأن اصلاح الفوضى لا يتم بالاستناد إلى العلم بقدر ما يتم بالتخلى عنه وارجاعه إلى ذات المرتبة الهامشية التى كان يحتلها فى ظل الفكر الثيولوجى.

ويتحدد موقف المثالية النقدية فيما يتعلق بهذه الاشكالية فى اتجاه معاكس للمثالية الرجعية. فهى قد تؤمن من ناحية بالروح العلمية أو الرشيدة فى تناول قضايا الإنسان. غير أنها من ناحية أخرى قد تحتج على الشكل الذى اتخذه العلم الاجتماعى على يد الوضعية. لأن المثالية النقدية تؤمن بأن الشىء هو ممكناته أو ما ينبغى أن يكونه، وليس ما هو كائن. ولكى يصبح الشىء حقيقياً فإن ذلك يكون فى إطار ما ينبغى أن يكون، أو إذا حقق ممكناته الموضوعية(٣٥). فإذا كان الإنسان على سبيل المثال مستعبداً، فإن

لديه بعض الحرية الممكنة التى تيسر له أن يغير واقعة. فى إطار ذلك فإن الحقائق التى تتبدى أمامنا ليست سوى حقائق جزئية مؤقتة. لأنها ليست سوى وجه سلبى للحقيقة المتكشفة. والتى تكشف عن ذاتها بتجاوز وتحطيم هذه المرحلة(٣٦). فإذا كان النظام الاجتماعى مجمعاً بالإنسان، وأنه إذا كان الإنسان أقل ما يمكن أن يكونه، فإن على البشر تغييره(٣٧). ومن ثم فإذا كانت الوضعية ترى التعامل مع الحقائق كما هو. فإن المثالية ترفض أن تحصر الصدق فيما هو حاضر فقط. وذلك لاعتقاد هيجل أن امكانات البشر والأشياء لم تستنفد فى أشكالها وعلاقاتها الحالية التى قد تتبدى من خلالها الآن(٣٨).

وإذا كانت المثالية تدرك الحقيقة التى هى موضع اهتمام العلم على هذا النحو وهو ما يجعلها تتناقض تماماً مع الوضعية. فإن من الضرورى أن يختلف أيضاً ادراكها للعلم. فهى ترفض ممارسة العلم الاجتماعى لدوره على غرار العلم الطبيعى. حيث الحيادية فى مواجهة الواقع والانفصال عنه. ولذلك فقد رأت أنه على العلم، وعلم الاجتماع بخاصة أن يكون مقالاً فى تعديل الواقع الاجتماعى من خلال الادراك والسلوك البشرى. ومن أجل ذلك تؤكد المثالية زيف الاعتقاد فى حيادية وسائل التحقق من القضايا المتعلقة بالواقع موضع الدراسة. فالواقع الاجتماعى له جوانبه الذاتية والموضوعية. أما الفصل بينهما فهو مجرد عملية تجريدية. لأنه لا يمكن فصل الوعى عن سياقه الاجتماعى الاقتصادى. وأن اغفال الذاتية أو موضعة البشر ليس سوى فصل للوعى عن الواقع ذاته(٣٩).

بذلك تطرح المثالية رؤية محددة للعلم. من حيث ذاتية الادراك كمنهج. ثم أن مجال بحثه فيما هو ممكن وليس استغراقاً فيما هو كائن. أما بدعة الحيادية والموضوعية، فما هو إلا زيف ينبغى أن يتجاوزه علم اجتماعى له التزامه بواقع محدد، وله دوره فى تغيير هذا الواقع.

٢- وإذا كان ذلك موقف المثالية من العلم. فما هو موقفها من منهج ادراك الواقع الذى يشكل مجال فاعلية العلم. إذا حاولنا تبصر فكر هذه المرحلة فسوف يتضح لنا أن ثمة خلافاً منهجياً يدور حول مسألتين أساسيتين: الأولى تتعلق بطبيعة الوحدة الأساسية موضع التحليل والتى تعتبر مدخلاً ملائماً لفهم النظام الاجتماعى فى مستويات تفاعلاته الجزيئة أو تكويناته الكلية الشاملة. هل وحدة التحليل - التى ينبغى البدء منها - هى الوحدة الذرية، بمعنى هل تبدأ بالإنسان وسلوكه الواقعى لفهم النظام، ومن ثم التصاعد منه حتى فهم الوجود النسقى الشامل والكلى. أم أن نبدأ بما هو كلى، باعتبار أن الإنسان الفردى بسلوكه، ما هو إلا إظهار أو نتاج لكلية النسق. أم نتخذ من الإنسان ذاته وحدة تحليلية باعتبار أنه يؤدى سلوكاً فى إطار نسقى. بيد أن ذلك بلا شك سوف يثير مسألة الإطار المرجعى للتفسير باعتبار أن سلوك الإنسان تحكمه عوامل بيلوجية، نفسية واجتماعية، أما المسألة الثانية فتتعلق بطبيعة العلاقة بين سلوك الإنسان فى بيئة واقعية معينة من ناحية وبين التفاعل النسقى الكلى الذى قد يتضمن انجازه مشاركة عديد من البشر الآخرين. وهو ما يمكن أن نوجزه فى التأرجح بين الادراك الكلى والجزئى للنظام الاجتماعى، وهى القضية التى كان للاتجاهات النظرية مواقف خلافية بشأنها. ويركز الاتجاه المثالى - أول هذه الاتجاهات - على الإطار الكلى كمدخل لادراك ماهية السلوك الاجتماعى. ورغم أن لهذا الاتجاه جذوره الضاربة فى التراث الأوروبى. حيث التصورات الكلاسيكية المتعلقة بالمدينة الاغريقية، وهى التصورات التى أسلمت إلى تصور عضوى مناقض لكل ما هو فردى(٤٠)، فإنه وجد دفعته القوية على يد المثالية المحدثة التى تأسست على انقاض الاتجاهات الفردية التى رأت فى الفرد أساساً لنشأة النظام الاجتماعى أو علة وجوده(٤١). ونستطيع القول أنه منذ عصر التنوير

نجد أن الفكر الألمانى هو المسئول عن التصور العضوى لأن ألمانيا تعتبر بحق معقل النظرية الاجتماعية العضوية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن(٤٢).

ويكشف فحص موقف الاتجاه المثالى فيما يتعلق بهذه القضية عن وجود رافدين: الرافد الكانتى الذى ينظر إلى الإنسان من خلال نوع من الثنائية التى تركز على كون الإنسان – من ناحية – كائناً فيزيقياً يشترك فى العالم الظاهراتى Phenomenal باعتباره أحد موضوعاته. وهو من ناحية أخرى يعتبر كائناً روحياً يدرك فى ذاته. بذلك نجد أن الشطر الأول من التفكير الكانتى يتفق مع ما تذهب إليه الوضعية فى تناول الإنسان فى إطار عالمه الواقعى. غير أنه مع ذلك يذهب إلى القول بأن العقل العملى يدرك كمفهوم فى ذاته وليس بالنظر إلى جانبه الظاهراتى. وذلك يعنى أن الإنسان كبشر أو كائن مغرض وفعال لا يمكن تناوله بواسطة علوم عالم الظواهر أو مناهجها التعميمية أو التحليلية. فالإنسان من وجهة النظر هذه لا يخضع للقانون بالمعنى الطبيعى. ولكنه يكون حراً، ويمكن ادراك حياته وسلوكه بواسطة مناهج الفلسفة التأملية بالنظر إلى كليات جستالطية(٤٣).

غير أنه بظهور هيجل على المسرح الفلسفى لم يعد عالم الظواهر ينسب إلى العالم الطبيعى فقط وانما أصبح من الناحية العملية مستوعباً فى إطاره. ومن ثم فقد فهم الإنسان وثقافته وسلوكه وتفاعله من مجال الظواهر. وابتعد التفكير فى الإنسان كثيراً عن منطق العلوم الطبيعية(٤٤). فما هى هذه الكلية التى ركز عليها الفكر المثالى؟ يذهب هيجل إلى أن الحقيقة الأولى فى نظره هى الكل، وأن الأخطاء لا تخرج عن كونها وجهات نظر جزئية أو وقائع فردية منفصلة. فكأن الوقائع فى الطبيعة والفكر معاً هى بمثابة أوجه مختلفة لتلك الحقيقة الكلية الواحدة. التى يسميها هيجل باسم المطلق(٤٥). وحينما يؤكد

هيجل ذلك فإنه يعبر عن اقتناعه بأن أية صورة جزئية سواء فى الطبيعة أو المجتمع لا تتضمن الحقيقة كاملة(٤٦). ويكشف تحليل هذه الكلية عن تضمنها لعدة معاني عديدة. أولها أن هناك تصوراً عضوياً واضحاً للمجتمع. فالعالم من وجهة نظر هيجل يمثل وحدة عضوية بالإضافة إلى أن أى جزء من أجزائه انما هو عضو جزئى فى إطار هذا الكل(٤٧). ولا يعنى ذلك أن التصور العضوى ركيزة الكلية عند هيجل له طابعه الاستاتيكى وانما هى عضوية أو كلية تاريخية أيضاً. فهى إلى جانب أنها كلية ما هو كائن ونعايشه فهى أيضاً كلية الممكن والمرغوب فيه. ومن ثم فتاريخ الحضارة هو الكشف أو التحقق أو التجسيد المتتابع للروح العالمى من خلال الزمن. ومن ثم فإن المعين والجزئى ذو قيمة هامشية إلى حد كبير حينما يقارن بما هو عام فما هو معتاد – من وجهة نظر هيجل – أن يتم تجاوز الأفراد والتضحية بهم(٤٨). ولقد أثارت هذه النقطة عند هيجل قلق الفيلسوف الوجودى كيركجارد الذى ثار على هيجل ونسقه الفكرى الذى يجعل من الوجود كله كائناً عضوياً واحداً. فقد أفزعه – على حد قوله – أن يرى نفسه فقرة من فقرات هذا الكون الكبير. لا ينفرد وحده بوجود خاص يمارس فيه ارادته الحرة وشخصيته المستقلة(٤٩).

ويعنى ذلك أن الكلية الهيجلية ليست كلية استاتيكية. وانما هى كلية متنامية تنتقل فيها أشكالها العديدة من خلال حركة التناقض والنفى الجدلى إلى كلية أكثر ارتقاء دائماً. ويصبح وعي العالم الفردى فى إطار حركة تطور عالم الروح ليس إلا عرضاً عابراً. والتاريخ ذاته هو نمو لوعى النوع الإنسانى. والفكر ما هو إلا ناتج نهائى لهذه العملية الشاملة(٥٠). بل أننا نجد أن هيجل يتطرف ليفرض فى تأكيد سلبية البشر وهامشيته حينما يؤكد أن الرجال العظام ليسوا سوى وسائل قوى اجتماعية غير شخصية تكمن تحت

سطح التـاريخ. ومن ثم فـإن عليـهم أن ينحنوا أمـام المنطق الحـتـمى لأحداثها(٥١). ويزداد موقفه تطرفاً حينما يؤكد أن الإنسان هو الموضوع الجوهرى لهذه العملية التاريخية ذات الطابع الشامل. فعن طريق سلب الإنسان لكل شكل تاريخى للوجود يعد قيداً على امكاناته، فإنه يحصل نتاجاً لذلك على الوعى الذاتى بالحرية(٥٢). ويعنى ذلك أن سلوك الإنسان فى إطار عالمه انما هو تعبير عن سلوك أو فعل كلى أشمل. بل أن تحرير الإنسان لارادته يتم بفعل أو سلوك ينتمى إلى هذه الكلية المحددة وليس إلى جزئيته العينية. ومن ثم فالمدخل إلى ادراك السلوك الإنسانى من وجهة النظر المثالية من حيث الشروط التى تحكمه أو الهدف الذى يتجه إليه، انما هو مدخل كلى أساساً دونما اعتبار لأية فاعلية للجزئيات المتضمنة فى هذه الكلية.

٣- ويعتبر الموقف من ادراك التفاعل الاجتماعى بالنظر إلى مقولة النسبية أو المطلق هو البعد الثالث فى البناء المنهجى للمثالية. والمقصود بالادراك النسبى أو المطلق مسألتان أساسيتان: الأولى - النسبية - تتعلق بالأبعاد العينية التى يمكن عن طريقها فهم السلوك الإنسانى من حيث أسبابه وغاياته. فإذا كانت هذه الأبعاد من خارجه، فإن أى تغيير فى طبيعة هذه الأبعاد سوف يعنى تغييراً فى طبيعة السلوك. ومن ثم فالسلوك فى بنائه وعملياته يفهم بنسبته إلى هذه الأبعاد. فإذا كان السلوك يتأسس فى صورة حركة شاملة تتجاوز أي واقع محدود، وتفرض قوانينها عليه. فإنها فى بنائها وعملياتها تنسب إلى قوانينها الذاتية. ومن ثم فهى مطلقة لا تحددها قيود خارجة عنها.

وبالنظر إلى ذلك نجد تبايناً بين مختلف الاتجاهات النظرية فيما يتعلق بهذه المقولة. إذ يذهب هيجل إلى أن الذات المفكرة، بوصفها خالقة

التصورات حرة بالضرورة. وحريتها هى ماهيتها ذاتها. وعلامة هذه الحرية الأساسية هى أن الذات المفكرة ليست مقيدة بأشكال الوجود المعطاة. بل هى قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقاً لتصوراتها. وتنطوى حرية الذات المفكرة، بدورها على حريتها الأخلاقية والعملية.. إذ يؤكد أن فكرة العقل تنطوى على حرية السلوك وفقاً لمتطلبات العقل(٥٣). ويعنى ذلك أن السلطات من وجهة النظر المثالية سواء ذلك المنسوب إلى الإنسان الواقعى الفرد أو الخاص بحركة الروح العامة انما يتحدد وفقاً لتحديد العقل الشامل وتجسداته الواقعية.

ولقد سبق كل من ديفيد هيوم وكانْت هيجل إلى القول باطلاقية السلوك الإنسانى. أو أن المطلق هو المدخل لادراكه وفهمه. إذ نجد هيوم ينتقد فكرة ادراك الواقعة من خلال شبكة العلاقات السببية. مؤكداً أن السببية هى مجرد فكرة بسيطة، وهى أسلوب معتاد للتفكير. فى مواجهة ذلك يعين هيوم دوراً ابداعياً للعقل فى صياغة السلوك دون ربطه بأية علاقات سببية. أما كانْت فيصر على أن الباحث لا يستطيع أن يعرف العالم كما هو حقيقة فى ذاته. إذ توجد مقولات معينة موروثة فى العقل كالمكان Space والزمان Time والسببية Causality. حيث يقوم العقل بوصف العالم بالنظر إلى هذه المقولات. وبذلك يكون كانْت قد منح العقل دوراً فعالاً وابداعياً. وهو قد حاول فى هذا الاطار تحرير العقل من الاعتماد على المصادر الخارجية وحدها من أجل الحصول على المعرفة(٥٤) بالسلوك الواقعى أو بأية واقعة اجتماعية. ويكشف النظر فى مطلق السلوك عن دور جوهرى يلعبه العقل. وقد أدى ذلك ببعض الباحثين إلى القول بأن منهج هيجل الجدلى انما هو تعبير عن أعلى طموح للعقل فى سعيه نحو الالتقاء بذاته فى كل شىء والتصرف على نفسه فى كل شىء(٥٥). غير أن هذا العقل ليس ملكة توجد فى الفرد. بل هو موروث فى عملية النمو ذاتها. ومن ثم فهو قوة نظرية

وضرورية تحدد بناء الكون. وبهذا الأسلوب يجعل هيجل من العقل قوة كونية عظيمة يسميها بالروح، بالفكرة أو المطلق، أو الله والعقل بذلك ليس جوهراً ثابتاً، ولكنه فى حالة امكان ونمو دائم، فضلاً عن أنه عملية كونية ومنطقية ولا شخصية تفوق ما هو اجتماعى ونطاق ما هو طبيعى(٥٦) وبذلك فإن حياة العقل ونموه وتحققه بالنسبة لهيجل يتم من خلال صراع الإنسان الدائم من أجل فهم ما هو موجود وتشكيله للحقيقة المدركة.

وتشكل الكلية المتطورة نحو الاكتمال البعد الثانى فى الادراك المطلق للسلوك. حيث يكشف الروح المطلق من خلال هذا التطور عن نفسه كشفاً متدرجاً(٥٧). بحيث يتم هذا الكشف من خلال حركة متناقضة أساساً. أساسها الكلى المطلق بينما النسبى العينى ليس سوى لحظة عابرة فى إطار هذه الحركة الشاملة. فكل سلوك للفكر يتضمن حركتين أساسيتين: فهو من ناحية سلبى، حيث كل فكرة أو تأكيد يتضمن بداخله تناقضات ينبغى أن تكون صريحة أو مكشوفاً عنها. ولكى يتحقق ذلك فإنه يستلزم انهيار التأكيد الأول. ومن ناحية ثانية فهو تأكيدى Affirmative أو بناء Constructive، مادام معاداً ولكن على مستوى أعلى. حيث يتم القضاء على التناقضات من خلال الاتحاد فى تأليف جديد(٥٨). وذلك يعنى أن فعل العقل الشامل أو المطلق أو سلوكه يشكل تناقضاً بين نسقين متضادين. فمن ناحية لا يمكن حل مشاكله أوتناقضاته بشكل مطلق ونهائى، رغم امكانية حل هذه التناقضات دائماً فى إطار ما هو نسبى(٥٩).

ويؤكد الفكر المثالى على العقل ومقولاته عبر مقولتى الزمان والمكان. وذلك من خلال استمرار الجديد والقديم – طرفا التناقضات – فى إطار شكل أكثر رقياً من كل منهما. ذلك يعنى أن الجديد لابد أن يكون قد وجد على نحو ما فى قلب القديم ولكنه بصفته امكاناً. أو أن هذا الامكان مع بعض

الإضافات يقود إلى وجود الجديد، وهو ما يعنى الابقاء على العنصر الجوهرى فى القديم. حيث لا تقضى الأشكال الجديدة على القديمة ولكن تتسامى بها(٦٠).

فإذا شكل ما سبق رؤية مطلقة - لطبيعة السلوك الإنسانى - تأسست من منظور كونى شامل باعتباره نمواً للفكرة أو المطلق أو حتى الله على ما يذهب هيجل بحيث تتجاوز هذه الحركة المتنامية مقولتى الزمان والمكان ذواتى الطابع النسبى. يدعم ذلك رؤية السلوك من حيث تكوينه الداخلى، فى إطار ذلك نجد أن هناك ملامح أو خصائص رئيسية تكشف عن تقطع أواصر مكونات السلوك بما هو نسبى فى سياقه المحيط.

وبالنظر إلى هذه الخاصية تتأكد صعوبة احلال السلوك بالنظر إلى أبعاد زمانية ومكانية حاضرة. وذلك يرجع إلى أن الفكر المثالى يتضمن عنصراً معيارياً قبلياً. فالروح An Geist ينبغى أن تكون المحدد الأساسى لأنماط السلوك الواقعية أو للعلاقات التى يمكن تحليلها. ويتكون مضمون هذه الروح من الأفكار والقيم المعيارية، وهى عبارة عن مجموعة من التصورات المتعلقة بما ينبغى أن تكون عليه العلاقات والسلوك البشرى(٦١).

وتتعلق الخاصية الثانية بطبيعة العلاقة بين العناصر المكونة للسلوك. إذ يذهب التصور المثالى إلى أن الحقيقة المثالية Ideal reality تتضمن مجموعة من العناصر المتبادلة الصلة كل بالأخرى. ومن ثم فهى تشكل نسقاً. إلا أن علاقات الاتصال بين هذه العناصر ليست ذات طابع سببى. وانما هى عبارة عن مجموعة من المعانى. فى إطار ذلك فإن النظرية العلمية تعتبر نسقاً من القضايا المرتبطة منطقياً كل بالأخرى. وهى مثل الشكل الفنى الذى يعتبر

بناء من العناصر. فالسيمفونية تتشكل مثلاً من ترابطات الأصوات التى تتصل ببعضها البعض عن طريق المعنى. حيث توجد حاجة متبادلة بين هذه العناصر إلى بعضها البعض على ما يذهب كيهلر Kohler . والتأكيد على أن العلاقة بين العناصر ليست سببية، وانما هى علاقات للمعنى يعنى تأكيد اتصافها بخاصيتين: الأولى اختلاف طبيعة العلاقة ومقولة الزمن. فالعلاقات المنطقية لازمانية Timeless كما هو الحال فى شكل العمل الفنى. ولا يعنى ذلك أن هذه الأنساق ليس لها أصلها فى الزمن. أو أن الزمن ليس له دلالة بالنسبة لشكل التعبير الرمزى الواقعى، كما هو الحال فى القطعة الشعرية أو الموسيقية. وانما يعنى أن نسق المعانى ذاته فوق الزمان Atomporal . ومن ثم فالعلاقات بين عناصر النسق ليست علاقات فى عملية زمنية. وإنما هى ذات طابع ونظام مختلفة جذرياً. أما الثانية فتتصل بأنه نظراً لأن الفعل الذى يقع فى إطار العلاقات السببية يكون مشروطاً به، فإنه على خلاف ذلك نجد أن علاقات المعنى توجب حدوث الفعل ولكن ليس بنفس الأسلوب السببى، وإنما لكونها تكتسب دوراً معيارياً لأنها تعبر عن مختلف جوانب المثال الذى يتوجه نحوه الفعل(٦٢) أو السلوك.

٤- ويعتبر الادراك الذاتى أو الموضوعى من القضايا التى كان للاتجاهات النظرية فى هذه المرحلة مواقف خلافية بشأنها، وذلك لاختلاف المنطلقات الرئيسية لأى من هذه الاتجاهات. وأيضاً لطبيعة ادراكها لعلاقة الإنسان بالواقع الذى يعيشه. بل ولمدى اتصال الباحث بهذا الواقع أو انفصاله عنه. فهناك من المداخل ما يؤكد على استغراق الباحث داخل الواقعة موضع الدراسة باحثاً عن معناها وجوهرها دون اهتمام بمحاولة ادراكها من خارج إطارها. وهو ما يعرف بالمدخل الذاتى. الذى يرى أن قدراً كبيراً من إدراك

الواقعة يتيسر إذا اتصل الباحث بالواقعة. فى مقابل ذلك نجد المداخل التى ترى أنه لادراك السلوك أو التفاعل الاجتماعى، أو أية واقعة اجتماعية فإنه لابد أن تتبع الإجراءات المنهجية المتبعة فى العلوم الطبيعية، بما يتضمنه ذلك من انفصال الباحث عن معطيات دراسته. ومن ثم تناولها كموضوع من الموضوعات الخارجية المنفصلة عنه، وهى ما تعرف بالمداخل الموضوعية. بيد أن ادراك السلوك الإنسانى أو الوقائع الاجتماعية بالنظر إلى أى من هذه المداخل اتسم بالملاحظات الأساسية التالية.

وتتمثل أولى هذه الملاحظات فى أنه هناك من الأطر النظرية التى تبنت المدخلين معاً فى ادراك السلوك أو الواقعة الاجتماعية. فالفكر المثالى وبخاصة الكانتى يدرك الإنسان باعتباره مشاركاً فى عالم الظواهر. ليس كذات عارفة فقط، ولكن كموضوع فيه. ومن ثم يميل الفكر الكانتى نحو تأسيس نوع من الازدواجية التى تعد انعكاساً لازدواجية الإنسان كما يراها كانْت. فإلى جانب أن الإنسان كائن فيزيقى فهو فى ذات الوقت كائن روحى. ومن ثم فإلى جانب أنه يمكن ارجاع كل الجوانب الظاهرية فى الإنسان، وخاصة جوانبه البيلوجية إلى أسسها المادية، ومن ثم يؤسس فجوة بينها وبين حياة الإنسان الروحية. وهى الفجوة التى مازالت قائمة والتى تعكس بشكل حاد الخط الفاصل بين العلوم الطبيعية من ناحية وبين علوم الثقافة من ناحية أخرى(٦٣).

أما الملاحظة الثانية فيشير إليها تالكوت بارسونز حينما يذهب إلى أن ادراك الفعل أو أية ظاهرة اجتماعية يكون ذاتياً بمعنى ما. وموضوعياً بمعنى آخر. فهو ذاتى لأنه يتناول الظواهر والموضوعات والأحداث كما تبتدى من

وجهة نظر الإنسان الذى أصبحت سلوكياته وتفاعلاته موضع التحليل والاهتمام. وبغض النظر عن الدور الكبير الذى يؤديه العالم الخارجى فى التأثير على سلوك الإنسان. فإن التركيز على ادراك السلوك بالنظر إلى الإطار الذاتى يؤكد على تفسير السلوك بالنظر إلى اعتبارات ذات طابع أساسى أساساً. غير أن هذا الموقف يثير اعتراضاً آخر يذهب إلى أن العلوم الامبيريقية تهتم أساساً بفهم ظواهر السلوك الخارجى. ومن ثم فالحقائق التى يتم تناولها بالدراسة هى حقائق تتعلق بالعالم الخارجى. ومن هنا فهى بهذا المعنى حقائق موضوعية. أعنى أن أية اشارات رمزية قد يعتبرها الباحث حقائق تنتمى أساساً لظواهر العالم الخارجى بالنسبة للباحث وليس لمضمون عقله بشأنها. فإذا لم يكن الباحث مهتماً بدراسة مضمون عقله بشأن ظاهرة معينة فإنه بلاشك سوف يهتم إلى حد كبير بما هو متضمن فى عقول الأشخاص الذين يدرس أفعالهم. ذلك يطرح ضرورة الفصل بين وجهات النظر الذاتية والموضوعية. أى أن الفهم أو الادراك يتم من قبل الباحث الملاحظ للسلوك، أما وجهة النظر الذاتية فتؤكد أن الفهم يتم من وجهة نظر الإنسان نفسه(٦٤).

وتتعلق الملاحظة الثالثة بغياب الاتفاق داخل كل اتجاه نظرى حول المدخل الملائم لادراك طبيعة السلوك وفهمه. فهناك خلاف بين المثالية الكانتية والهيجلية مثلاً فى مقابل الخلاف بين النفعية والوضعية رغم انتمائهما لذات المواقف النظرية. قد يرجع ذلك لحداثة موضع البحث والاهتمام، وقد يرجع إلى عدم تحدد الخطوط الفاصلة بين مختلف المواقف النظرية خلال هذه المرحلة.

بالنظر إلى ذلك يشكل الفكر المثالى موقفاً نظرياً به تبايناته الداخلية العديدة فيما يتعلق بهذه القضية. حيث تكشف الملاحظة المبدئية عن تأكيده

على ادراك الفعل بالنظر إلى المداخل الذاتية والموضوعية معاً. يعكس ذلك التفرقة التى أسسها كانت منذ البداية بين الجوانب الفيزيقية للإنسان من ناحية والجوانب الروحية من ناحية أخرى. وهى التفرقة التى انعكست بوضوح فى الفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية، وعلوم الثقافة والفعل من ناحية أخرى(٦٥).

فى إطار ذلك يؤكد كانْت أن فهم الإنسان ككائن فعال له هدف لا يتم بواسطة علوم عالم الظواهر، أو بواسطة مناهجها التحليلية والتعميمية، لأن الإنسان ليس خاضعاً للقانون بالمعنى الطبيعى وانما هو حر له ارادته. ومن ثم فالادراك العقلى لفعله وحياته يمكن أن يتحقق بواسطة مناهج التأمل الفلسفية، وبخاصة بواسطة عملية الحدس فيما يتعلق بالكليات الشاملة Gestalten. ومن ثم يصبح من غير المشروع تحليلها عن طريق التحليل الذرى. ولقد استمر هذا الفهم لادراك السلوك الواقعى فترة طويلة بعد كانْت.

بيد أننا نلاحظ أن الفكر المثالى فى المرحلة الهيجلية صاغ تأليفاً جدلياً بين المدخل الذاتى والموضوعى لادراك السلوك الإنسانى. فمن ناحية نلاحظ أن عالم الظواهر عند هيجل لاينتسب فقط إلى المثال أو يعتمد عليه. ولكننا نجده مستوعباً فى إطاره كلية(٦٦). يعنى ذلك أن لدى المثالية اقتناعاً راسخاً بأن الحقيقة لا تعطى للإنسان من مصدر خارجى بل يرجع أصلها إلى عملية التفاعل بين الفكر والواقع بين النظر والعمل. فوظيفة الفكر لا تقتصر على جمع الوقائع وتنظيمها وفهمها. ولكن أيضاً الاسهام بما يجعل هذا النشاط ممكناً. ومن ثم فللفكر صفة قبلية بالنسبة للوقائع(٦٧). ويعد هذا الموقف امتداداً للمثالية الكانتية التى ترفض أى شىء يحاول ارجاع حقائق الحياة والمصير البشرى إلى اعتبارات تتعلق بالعالم الفيزيقى أو البيولوجى. وهو ما دفع إلى ضرورة الفصل المنهجى الحاد بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين

العلوم التى تهتم بالسلوك والثقافة الإنسانية من ناحية أخرى(٦٨). ولقد استمر هذا الاتجاه المنادى بضرورة ادراك السلوك الإنسانى ادراكاً ذاتياً حتى وصل إلى مستوياته الأكثر تطرفاً على يد الفيلسوف الألمانى فيشته Fichte.

ويعتبر المدخل الموضوعى خطأً منهجياً آخر أكثر أكد عليه الفكر المثالى. وهو التأكيد الذى بدأه كانْت أيضاً. فبرغم مثاليته المتأججة نجد أن بتفكيره بعض العناصر الفردية. وخاصة فيما يتعلق بالجوانب الأخلاقية لهذا التفكير. فإلى جانب تأكيد كانْت على الحرية بالمعنى الفردى نسبياً. نجد أنه يعرض لأسلوب معين من الخصوصية Particularistic فى تناول السلوك أو الواقعية الإنسانية، مؤكداً على تفرد الفاعل البشرى المعين وتحرره من حتمية الظروف التى قد تحيط بأفعاله الخاصة(٦٩).

وبرغم استمرار ذات الخطوط التى ميزت مدخل الفكر المثالى لادراك الواقعية الإنسانية، إلا أننا نجد ميلاً نحو الادراك الموضوعى لهذه الواقعة. إذ أكد هيجل كثيراً على ضرورة النظرة الموضوعية إلى المسائل البشرية. وبدلاً من تناول السلوكيات أو الأفعال الفردية بذاتها ولذاتها فقد ظهر لديه ميل للنظر إليها وتفسيرها على أنها نوع من التعبير عن الروح An Geist. وفى إطار ذلك فالتاريخ بالنسبة لهيجل ليس إلا عملية من تموضع Objectification الروح الشاملة والواحدة فى إطار التجسدات الفردية(٧٠). ويدعم المدخل الموضوعى عند هيجل أن تصوره لحركة التاريخ أو الروح العامة ينطلق من كونهما يخضعان لحتمية محكومة بقوانين عقلية ذات طابع انبثاقى Immanent(٧١)، والبرهنة على وجودها عادة ما تكون ذات طابع منطقى وليس امبيريقى على ما تذهب الوضعية(٧٢).

ويتضح الجانب الذاتى فى المدخل المثالى من خلال تأكيده على أن السلوك أو أية واقعة يمكن ادراكها من خلال عمليتى التحليل Analysis

والتركيب Synthesis، وهى العمليات التى كانت تسمى عادة عمليتى الفهم Understanding والتفسير Reason، وهى مصطلحات أخذها عن كانْت، وإن كان هيجل منحها معنى جديداً. وإذا كان كانْت قد قابل بين العمليتين، بحيث عين للفهم مهمة البحث عن القوانين السببية التى يعتبرها ذات وظيفة تكوينية Constitutive بالنسبة للعالم الامبيريقى، بينما عين للتفسير Reason مهمة تحديد المبادئ المنظمة Regulative للعالم الأخلاقى، التى برغم فعاليتها الأخلاقية إلا أنها تفتقد الكفاءة السببية. وعلى العكس من ذلك اعتبر هيجل الجدل وسيلة يتحدان بها. فالفهم والتحليل يتم عن طريق تفتيت الكليات العضوية الحية، كالمجتمع إلى أجزاء واقعية، أى الذرات البشرية التى يتركب منها. ومن ثم فالفهم غير قادر على النظر إلى المجتمع كنمو مستقر مبدع. ويعتبر هيجل ذلك نوعاً من التحيز نحو الفردية التى سادت الفترة الثورة التى انتهت بنوع من الزيف. فعادة يكون باستطاعة البشر تأسيس المجتمع وفقاً لارادتهم. ويؤكد هيجل أن التفسير Reason، وهو الذى يعنى ملكه التأليف هو الذى يستطيع أن يرى ما وراء التفاصيل التاريخية. ومن ثم يدرك القوى الخفية الكامنة خلفها. ويعتبر هذا الفهم التأليفى أو التركيبى بالنسبة لهيجل اتحاداً بين كل من الفهم العقلى والتبرير الأخلاقى(٧٣).

ويعنى ذلك أنه إذا قالت المثالية بأن أصل السلوك البشرى يكمن فى أسباب خارجة عنه، فإن ذلك يتم عن مدخل موضوعى، غير أنها أكدت فى ذات الوقت على ضرورة أن يتفهم الباحث ذاتياً التفاصيل الواقعية المتمثلة فى الأفعال الفردية لكى يكشف عن القوى الكامنة خلفها والمحركة لها. وهو ما يشير إلى مدخل ذاتى يتأسس عن طريق اتصال الباحث بالحقيقة موضع الدراسة والبحث باحثاً عن معناها بالنسبة له.

ثالثاً: المثالية وتصورها لطبيعة التفاعل في المجتمع :

عرضنا فى الفقرة السابقة للقضايا الأساسية التى تشكل فى مجموعها مدخل الباحث المثالى فى ادراكه لواقعه والتفاعلات التى تتم فى إطاره. وأدركنا أن هناك موقفاً محدداً للمثالية من امكانية قيام علم لدراسة المجتمع. ثم رأينا تأكيدها على ضرورة أن يتبنى المدخل المثالى التأكيد على بعد الكلية فى دراسة الواقعة، وأن هذا الادراك ينبغى أن يكون موضوعياً فى بعض جوانبه وذاتياً فى بعض الجوانب الأخرى. وأن الموضوعية والمثالية لها طبيعتها الخاصة. ومن ثم فإنه يكون منطقياً – اتساقاً مع ذلك – أن يتصف التعميم الذى يصل إليه الباحث المثالى بخاصة الإطلاق وليس النسبية.

وفى هذه الفقرة نحاول أن نستوضح الموقف المثالى من المجتمع. من حيث منطق نشأته. أو طبيعة العناصر المكونة له، والتفاعلات التى قد تتأسس بين هذه العناصر. ثم ما هى الوسائل التى يلجأ إليها المجتمع فى السيطرة على تفاعل عناصره حسب منطق محدد، بما يضمن وجوداً اجتماعياً فاعلاً وحياً. وهى القضايا التى تشكل فى مجموعها طبيعة التصور المثالى للمجتمع الواقعى والتفاعلات التى تتم فى إطاره.

١– وتتعلق القضية الأولى فى هذا الصدد بطبيعة نشأة التفاعل الاجتماعى بين الإنسان والمجتمع. حيث اختلفت الاتجاهات النظرية بينما يتعلق بالمرتكزات الأساسية للتفاعل الاجتماعى. هل يقع السلوك الإنسانى ومن ثم التفاعل الاجتماعى اتساقاً ودوافع من داخل الإنسان ليشبع حاجات فردية لديه. ومن ثم يصبح الوجود الاجتماعى مجرد جمع لمفرداته الأساسية دونما إضافة جديدة تميزه عن مفرداته، وهو الموقف الذى تؤكده النفعية

مثلاً. أو أن السلوك أو الواقعة الإنسانية ليست سوى تعبيرات عن كلية شاملة ومجردة. ونلمس اظهاراتها فى السلوكيات والتفاعلات الجزئية التى تخدم غايات لديها. وإن بدت ظاهرياً غير ذلك كما تذهب المثالية. أو أن هذه الكلية ليست مجردة ولكنها ذات وجود واقعى، تتطلب تكيف البشر وفقاً لمتطلباتها، تفرض أن يتجه سلوكهم الارادى الذى ينجز من خلالهم نحو اشباع حاجات أساسية لديها كما يذهب الموقف الوضعى. خلاصة القول أن القضية التى نتصدى لها بالمعالجة تتعلق بأصل ومنطلق السلوك أو الواقعة الاجتماعية، هل نقطة البدء من الإنسان أو من المجتمع؟.

الإجابة التى يقدمها الفكر المثالى على هذا السؤال هى أن المجتمع – كما عند المثالية الرجعية – أو الروح العامة أو المطلق – كما عند المثالية النقدية – هو الذى له أولويته على الإنسانى الواقعى فى المجتمع. إذ اتجهت المثالية الرجعية إلى رفض التصور الميكانيكى للمجتمع. وهو التصور الذى طورته فلسفات التنوير. حيث عوامل المجتمع كالآلة، ومن ثم امكانية استبدال الأجزاء القديمة بأخرى جديدة. وبذلك فقد أدى هذا الموقف إلى التأكيد على أن الفرد أكثر أهمية من الأمة أو الدولة. وأن العنصر أكثر أهمية من الكل. وعلى ذلك يرد ادموند بورك بأن الإنسان ليس له حقوق مجردة. وإنما على العكس من ذلك، فعادة ما تكون هناك مجموعة من الحقوق والامتيازات التى تسود فى مجتمع معين، والتى يكتسبها الإنسان لكونه قد ولد بهذا المجتمع، ولأن هذه الحقوق والواجبات قد تطورت عضوياً وبصورة تدريجية بطيئة، ومن ثم فهى ذات طابع تاريخى وليس مجرداً. فالمجتمع لم يوجد فى الحاضر فقط وإنما هو سلسلة لا نهاية لها من الأجيال. كل منها يرث أسلافه. وكل فرد ليس إلا حلقة واحدة(٧٤). بذلك تؤكد المثالية الرجعية على أولوية المجمع على الفرد. بل أنها تتطرف أحياناً حينما تنفى عن الفعل

الفردى أى كفاءة أو ابداع وذلك عندما تذهب إلى أن الأدب وكافة الفنون الأخرى ما هى إلا نواتج اجتماعية. فكل فن ليس إلا جهداً جماعياً. ومن ثم فالإنسان الفرد هو ببساطة مجرد أداة أكثر من كونه خالقاً للعمل الفنى(٧٥).

وتؤكد المثالية الرجعية أن تصور الإنسان الطبيعى السابق على المجتمع – على ما يذهب فكر التنوير – تصور مجرد لا معنى له. فليس هناك إنسان طبيعى. وإن كان هناك إنسان اجتماعى فقط. ليس هناك حقوقاً طبيعية وإنما حقوق اجتماعية فقط تنتسب إلى نظام اجتماعى بعينه. فى إطار ذلك هاجم دى بونال كونديلاك Condillac حول قوله بالخبرة الحسية كأصل للغة والأفكار. فالبشر اخترعوا بتحويل ايماءاتهم واشاراتهم الطبيعية إلى كلمات منطوقة. ثم يؤكد أن الإنسان إذا اخترع اللغة – ذات الأهمية بالنسبة للوجود الاجتماعى – فإنه سوف يكون بمقدوره أن يخلق المجتمع ويعيد خلقه حسب رغباته. هذا القول يعنى أن الإنسان ليس كائناً إجتماعياً. وإنما انتقل إلى الحالة الإجتماعية من الحالة الطبيعية. ويذهب دى بونال إلى القول بأن كونديياك قد أخطأ حينما أكد أن الإنسان وليس الله هو الذى صنع المجتمع. وأن باستطاعة البشر تغيير أشكاله أو تحطيمها(٧٦).

فى مواجهة ذلك نجد اتجاهاً لدى المثالية الرجعية نحو الترسيخ المنطقى للأصل الالهى للمجتمع. والروابط العضوية بين الماضى والحاضر. والأساس الالهى للسلطة. وسمو المجتمع على الفرد، وعلو العام على ما هو خاص. فى إطار ذلك تذهب المثالية الرجعية إلى أن الإنسان لم يبتدع اللغة، أو أن اللغة لم تنشأ عن التفاعل الاجتماعى. بل على العكس، فاللغة والمعرفة سبقت المجتمع. ففى البدء كانت الكلمة. فعن طريق الالهام كانت الكلمة التى عبرت عن الحقيقة الشاملة. وأصبح المجتمع إطاراً للغة والحقيقة. وقد ولد

الإنسان فى المجتمع وأصبح جزءاً منه عن طريق انتسابه للغة وللحقائق الاجتماعية(٧٧). ولا تتوقف المثالية الرجعية عند ذلك بل تذهب إلى القول بالأصل الالهى للغة والسلطة. وإذا كان الله قد فرض اللغة والمجتمع والسلطة فإنه ليس من حق البشر الأفراد أن يعدلوها(٧٨).

وتتحدث المثالية الرجعية بلغة الانتصار حينما تتقدم إلى المعقل الأخيرة وهو الإنسان. حيث لم تكتف بنفى انتساب سلوكه إليه، حيث أكدت نسبته إلى المجتمع، وإنما تقدمت إلى القول بأن الإنسان لم يصنع ذاته، وأن وجوده وخلقه ليس إلا برهنة على قدرة الخالق، فالبشر لم يخلقوا أنفسهم، فذلك من فعل الله(٧٩).

بذلك تفترض المثالية الرجعية ممثلة فى دى بونال ودى ميستر أن الله قد خلق المجتمع واللغة والإنسان والسلطة. وأن الادعاء بأن الإنسان هو الذى خلق المجتمع المدنى والإطار السياسى لهذا المجتمع هو ادعاء باطل. لأن الإنسان وحضارته برهان على قدرة الابداع الالهى. وهو ما يعنى تأكيد الأصل الثيولوجى والمجتمع للسلوك وليس الأصل الإنسانى.

فما هو موقف المثالية النقدية إذن؟. الإجابة على هذا السؤال تظهر استخفافاً بالإنسان - من قبل المثالية النقدية - على نحو ما ذهبت المثالية الرجعية ولكن بشكل آخر. فمما لا شك أن النقد الهيجلى كان تحليلاً فلسفياً عميقاً للاتجاه الفردى، وصيدق مقولاته كنظرية فى المجتمع(٨٠). فالحق أن القارئ لأفكار هيجل يكشف عن عدائية مفرطة للفردية، ويرجع ساباين ذلك لعاملين: فهو من ناحية - أى هيجل - قد ربط بين الفردية والتجزيئية أو الاقليمية التى حرمت ألمانيا من تأسيس الدولة القومية الحديثة، وهو من ناحية أخرى قد وحد بين الفردية واتجاه اليعاقبة Jacobinism. حيث الرعب والعنف الذى ساد الثورة الفرنسية(٨١). بل إننا نجده يرفض فكرة الإنسان

الفرد الكامل العقلانية، الذى يسعى وراء تحقيق أهدافه بالنظر إلى دوافع شخصية. ويؤكد أنه تصور من الصعب أن يصمد أمام الفحص السيكلوجى التاريخى(٨٢).

فى أعقاب ذلك يطرح هيجل تساؤلاً واضحاً، إذن من هو الفاعل الحقيقى للتاريخ؟ ومن ذا الذى يقوم بالعمل التاريخى؟. ثم يجيب أنه يبدو أن الأفراد ليسوا سوى وسائل لتحقيق التاريخ(٨٣). فالأمة من وجهة نظر هيجل وليس الفرد أو أية جماعة من الأفراد هى التى تشكل الوحدة الهامة فى هذا الصدد: وأن وظيفة الفلسفة ليست إلا التوضيح – من خلال الجدل – للانجازات التى تؤديها كل أمة كعنصر فى الحضارة العالمية الشاملة والمتنافية. فعقل وروح الأمة تعمل من خلال الأفراد. مستقلة إلى حد كبير عن ارادتهم واهتماماتهم الواعية. ويعتبر هيجل الأمة خالقة الفن والقانون والأخلاق والدين. ومن هنا فتاريخ الحضارة هو تاريخ الثقافات القومية حيث تسهم كل أمة باسهامها الخاص والمرحلى فى إطار الإنجاز الإنسانى الشامل(٨٤).

ولا يكتفى هيجل بذلك وإنما يكشف صراحة عن موقفه من الفرد كأساس للسلوك أو الواقعة الاجتماعية. حيث يذهب إلى أن الفرد ليس إلا صدفة عابرة فى تاريخ الثقافة التى خلقته. وأن الأفراد لا ينبغى أن يحظوا بالاهتمام فهم ليسوا أكثر من وسائل. حيث تتم التضحية برغباتهم واشباعاتهم من أجل الأهداف الأكبر للأمم. ويعتقد هيجل أن الأسباب أو الحقائق الفعالة فى التاريخ. هى عبارة عن قوى عامة ولا شخصية، وليست هى أحداث الأفراد ولا تعبر عن أشخاصهم. وإلى حد كبير وتعتمد قيمة الشخص على العمل الذى يؤديه والدور الذى يلعبه فى التفاعل الاجتماعى. ثم يصعد هيجل البرهنة حينما يؤكد أن التاريخ يطرح حلولاً لمشاكله التى يعجز أكثر البشر حكمة عن ادراكها الا بتزريسير. فالبشر العظام ليسوا إلا أدوات لقوى

اجتماعية ولا شخصية تكمن تحت سطح التاريخ. وهم الذين عليهم أن ينحنوا أمام المنطق الأساسي للأحداث(٨٥).

ويختتم هيجل برهنته على هامشية الإنسان الفرد بالنسبة للسلوك الاجتماعى الشامل بتأكيده على تبعية الفرد لمجتمعه. إذ يؤكد أن البناء السيكلوجى للشخصية الفردية ينتمى بقوة لبناء المجتمع الذى يعيش فى إطاره وإلى موقعه فى هذا المجتمع. فالقوانين والعادات والنظم والتقييمات الأخلاقية لشعب ما تعكس عقليته. غير أنها بدورها تشكل هذه العقلية، وتعيد تشكيلها مادامت تنمو وتتطور. أما الأخلاق الفردية، بل والنظرة العقلية للفرد لا تنفصل عن تلك الخاصة بالمجتمع الذى نشأ فى إطاره وارتبط بعلاقاته. وحينما يتناول هيجل بالتحليل المجتمع المدنى فإنه يرفض ربط الرغبات الاقتصادية بالحاجات البيلوجية مؤكداً أن الرغبات هى فى الحقيقة حالات عقلية. ومن ثم فهى تعتمد على التفسير الاجتماعى للنسق الاقتصادى ولأسلوب الحياة موضع الاتفاق فى طبقة اجتماعية معينة. ثم التقييمات الأخلاقية(٨٦). ذلك يعنى اتفاق المثالية النقدية مع المثالية الرجعية فى اغفالها لأهمية الإنسان الفرد، مع اختلافهما من حيث القوة المقابلة التى على الفرد أن يكون هامشياً بالنسبة لها. هل هى المجتمع ذو الأصل الثيولوجى كما هو الحال بالنسبة للمثالية الرجعية أم هى المطلق أو العقل الشامل، وحتى الدولة القومية كما هى الحال فى المثالية النقدية.

٢- وإذا كانت القضية السابقة قد تعلقت أساساً بمصدر الواقعة الاجتماعية، هى ترجع الإنسان الذى يصنع الواقعة والمجتمع أم ترجع إلى المجتمع الذى يصنع أفراده الذين يؤسسون تفاعلاً اجتماعياً يدعم استمراره. وإذا كانت المثالية قد جنحت إلى تأكيد أولوية المجتمع على الفرد فى تأسيس التفاعل الاجتماعى. فما هو موقفها من الظاهرة الاجتماعية أو أكثر

عناصرها بساطة السلوك الاجتماعى. هل انجازه يعد تأسيسه يعكس ارادة الإنسان ورغبته وذاته أو يعكس فرض المجتمع ووطأته وحتميته.

وترجع اثارة هذه القضية إلى الفترة التى سقطت فيها الكنيسة. حيث لم يعد هناك تأكيد نحو المحافظة على مجموعة القيم المشتركة بين أعضاء المجتمع بقدر ما حدث تأكيد على حماية الضمير الفردى، وحق الإنسان فى الاختلاف عن الآخرين. وبخاصة حينما تطرح محاولات لقهره. وظهر تأكيد بامكانية تنوع الغايات الفردية، وبخاصة بين كل فرد وآخر(٨٧). ويعنى ترسيخ هذا الاتجاه التقليل من شأن الآخر الذى يتغامل مع الأنا(٨٨). وأصبحت هذه المسألة نطاق حوار بين مختلف الاتجاهات النظرية التى يمكن تحديد مواقفها بصورة أكثر وضوحاً بالنظر إلى الاعتبارات الأساسية التالية.

أما الاعتبار الأول فيتحدد بأن هناك قدراً من الاتفاق بين مختلف الاتجاهات النظرية فى ضرورة وجود قدر من الحتمية يعكس وطأة المجتمع وضرورة استمرار الوجود البشرى. هذا إلى جانب أنه يوجد قدر من الاختلاف حول مستوى الحتمية ومصادرها الأساسية. فإذا كانت المثالية تراها حتمية تفرضها روح كلية أو عقل تاريخى متنام وشامل، فإن الوضعية ترى مصدر الحتمية فى الوراثة أو البيئة الجغرافية أو الاجتماعية. بينما يرى الفكر النفعى فى الإنسان مصدراً لحتمية سلوكه. حيث يتأسس ذلك بالنظر إلى قدر المعرفة التى يمتلكها الإنسان فيما يتعلق بسلوكه من حيث أهدافه ووسائله فى إنجاز هذه الأهداف.

أما الاعتبار الثانى فيشير إلى أن هناك ارتباطاً واضحاً بين لا عقلانية السلوك وحتمية النسق. يؤكد ذلك الإيمان الكامل لدى الاتجاه النفعى برشادة

السلوك الإنسانى بحيث ارتبط ذلك بعشوائية الغايات. وهى الحالة التى تعنى عجزها عن تشكيل إطار متكامل يفرض نفسه على اختيارات الإنسان.

ويتعلق الاعتبار الثالث بطبيعة النظرة إلى علاقة الإنسان بالعالم. هل ينظر إليه كموضوع يعتبر وعيه انعكاساً للواقع الذى يعيشه. ومن ثم فهو عاجز عن تغير الواقع الكائن على ما تذهب الوضعية. أم ينظر إلى الواقع ذاته باعتباره خلقاً كاملاً للوعى من خلال الإنسان. ومن ثم يصبح تغيير الواقع مجرد مشروع تخيلى[٨٩]، تكمن مصادره ليس بالفاعل ولكن بالوعى الشامل الذى يتجاوزه على ما تذهب المثالية.

إذن فالقضية موضع الاختلاف هى مدى قدرة الإنسان على تغيير واقعة عن طريقة سلوكه الذى يؤسسه بوسائل محددة ويتجه به نحو غاية ثابتة. أو أن هذا الإنسان هامشى قد يقع السلوك من خلاله، غير أن الغاية من الممكن أن تتحقق بدونه. ومن ثم فمكانة الإنسان تتحدد ودوره يتحتم بما هو خارج عنه وأشمل منه، أياً كان مصدر هذه الحتمية.

فالمثالية الرجعية تذهب على يد دى ميستر إلى التأكيد على حتمية المجتمع والقوانين الطبيعية التى يخضع لها. ومن ثم فهو يرفض أى تدخل ارادى من قبل الإنسان. حيث أن هذا التدخل قد لا تحمد عواقبه. وإذا كان بورك المحافظ يرفض ارادية الثورة عن طريق تأكيده على ضرورة الاصلاح والرغبة فيه، فإن دى ميستر الرجعى يرى فى ذلك نوعاً من الخطورة. لأن الاصلاحات سوف تؤدى حتماً إلى نتائج مجهولة أكثر سوءاً من الأخطاء الأصلية المشروعة التى يريد الإنسان إصلاحها. وتتبدى خطورة الإصلاحات لأن الإنسان ناقص فى معرفته. ولكى يؤسس إصلاحاً فعلى الإنسان أن يمتلك معرفة عميقة لمسار واتجاه العملية التاريخية، ومسحاً

كاملاً لعناصرها. وذلك فيه استحالة. ولذلك فإن من مصلحة الإنسان أن يترك الأمر كله فى أيدى العناية الالهية، وهى القوة الفريدة القادرة على اكمال الأشكال الاجتماعية(٩٠). بل اننا فى موضع آخر نجد أن دى ميستر ينفى امكانية أن توجه ارادة الإنسان المجتمع. لأن المجتمع موجه فى نموه التاريخى بالعناية الالهية المطلقة. أما الإنسان، فهو محدود للغاية، ومن ثم فعليه ألا يحاول التأثير فى المجتمع أو إصلاحه. ذلك لأن الإصلاح سوف يصبح أكثر خطورة من المرض المشروع(٩١). معنى ذلك أن المثالية الرجعية تحرم الإنسان من التدخل الارادى فى حركة المجتمع وترى أن فعل التطوير بالنسبة للمجتمع، أو حتى فعل الإصلاح لابد أن يتم بواسطة العناية الالهية ذات الطبيعة المطلقة واللامتناهية.

ويكشف تفحص المثالية الموضوعية أو النقدية عن رفضها هى الأخرى لأية ارادية قد تعكس تدخل الإنسان. وذلك لأن هيجل يعتبر التطور الاجتماعى انعكاساً لنمو الأفكار. حيث نجده يذهب إلى أن كل تغير هو استمرار وانقطاع فى ذات الوقت. قد يدفع الماضى إلى الأمام غير أنه يتناقض معه فى ذات الوقت من أجل خلق ما هو جديد. ومن ثم فالتطبيق العملى للجدل فى التاريخ الاجتماعى قد يدعم بنفس المنطق أى من هذه التأسيسات المتناقضة. ومن ثم فالتركيز عادة على الاستمرار أو التدرج وعلى استحالة الانفصال الارادى الراديكالى عن المعايير والممارسات الثابتة(٩٢). وهو ما يعنى خضوع التطور أو الحركة التاريخية لقوانين جدلية ثابتة ليس باستطاعة الإنسان ارادياً كسرها أو الانحراف عنها. بل اننا نجد أن الإنسان المثالى والعظيم عند هيجل ليس الذى يتدخل ارادياً فى حركة التاريخ وتفاعلات المجتمع، ولكنه الإنسان الذى يختزل نفسه حتى يصبح مجرد أداة فى يد الأحداث. إذ يؤكد أن عظماء البشر ليسوا سوى أدوات لقوى اجتماعية

لا شخصية تكمن تحت سطح التاريخ. فهم ينحنون أمام المنطق الأساسى للأحداث[٩٣].

وتذهب المثالية أيضاً إلى أنه بدلاً من تناول السلوكيات الفردية. كسلوكيات فردية أو مركبات من السلوك والأفعال، فإنه ينبغى النظر إليها كتعبير عن الروح Ceist التى تتبدى خصائصها من خلال مختلف التصرفات الفردية. ومن ثم يعتبر التاريخ البشرى بالنسبة لهيجل ليس سوى أعمال لهذه الروح الشاملة والمتوحدة. ومن ثم فالتركيز التاريخى لا يكون على الأفعال الفردية ولكن على الروح التى تشكل وحداتها[٩٤]. وبذلك تكتسب الموضوعات القائمة أهميتها من خلال كونها تعبيراً عن هذه الفكرة أو الروح[٩٥]. فى إطار ذلك تؤسس المثالية نوعاً من الحتمية التى ينبغى على الأفعال الفردية الخضوع لها حيث تتجلى هذه الحتمية بالنظر إلى أبعاد عديدة.

أول هذه الأبعاد أن ما هو كائن فى الوجود بكل جزئياته ما هو إلا تعبير عن الفكرة أو الروح التى تتحد فعلاً. والتى تحتم على الجزء أن يتخذ شكله على النحو الذى تبدى به. أما البعد الثانى لهذه الحتمية فيتضح من خلال تأكيد كولتى على أن البناء الاجتماعى ذاته ما هو إلا جزء من بناء الوجود الذى تشكل الفكرة أو الروح جوهره. ومن ثم فإن الوعى ذاته ليس إلا أسلوباً للكينونة، وأن المعرفة بالحياة ما هى إلا إظهار أو أسلوب لهذه الحياة[٩٦].

وإلى جانب الحتمية التى تفرضها الروح الشاملة على الوجود الإنسانى من منظور استاتيكى، فإن هذه الحتمية لها طابعها الدينامى أيضاً. يتضح ذلك من قول كوهن Cohen أن العملية الجدلية تخفف لكى تشير إلى تطور أى نسق اجتماعى من نموذج يسود مرحلة أو موقفاً معيناً إلى آخر. حيث

تكون كل حلقة فى السلسلة محكومة بواسطة النتيجة التى نتجت عن الموقف السابق.

يعنى ذلك أن مثالية هيجل تتضمن نوعين من الحتمية. ما يمكن أن يسمى بالحتمية الرأسية. حيث تتبدى جزئيات الحاضر انعكاساً لتطور الأفكار أو الروح العامة. وحتمية أفقية ذات بعد تاريخى حيث السلوك الإنسانى والمجتمعى محكوم فى إطار مسارات محددة يحكمها المنطق الجدلى(٩٧). ومجمل القول أن الموقف المثالى يبعد الواقعة الاجتماعية والمجتمعية والإنسانية عن متناول الإنسان واختياره الارادى. وبدلاً من ذلك يجعل السلوك الإنسانى محكوماً فى أى اتجاه بقوانين حتمية يسير وفقاً لها ويتجه فى إطارها نحو غاية محددة. قد تعبر هذه القوانين عن العناية الالهية أو الروح العامة أو المطلق كما يذهب هيجل.

٣- وإذا كانت المثالية هى الإطار الفلسفى الذى غبر خلاله العقل الإنسانى من حالة اللاعقلانية أو عدم الرشد - وهى الحالة التى سادت فترة القرون الوسطى حيث قدر الإنسان محكوم بأصابع غيبية إلى حالة من العقلانية التى عبر عنها فكر التنوير، والتى أكدت على ضرورة تحكيم العقل الإنسانى فى صياغة واقعة. هذا العقل الذى يعتبر ملكة إنسانية أساساً، يمكن ترقيتها من خلال كم المعرفة التى فى امكانها استيعابها.

لتوضيح ذلك نؤكد أنه منطقياً - مادام الإنسان فى مجتمع - أن يخضع الإنسان لشروط الواقع المحيط به. ينتقى من بين وسائل وتجهيزات هذا المحيط الاجتماعى ما يلائم تحقيق غاياته .ويشير ترتيب أهداف الإنسان وغايات سلوكه والوسائل الملائمة لتحقيقها إلى تحقيق درجة معينة من الرشد. حيث يتعلق الرشد بطبيعة العنصر المعيارى الذى يحكم العلاقة بين

وسائل الإنسان وغاياته[٩٨]. ويوصف الافتراق عن المعيار الرشيد للفعل أو السلوك بشكل سلبى على أنه لا عقلانى Irrational أو غير عقلانى Non-rational. بذلك تعنى عقلانية السلوك الإنسانى، اتجاه الإنسان لإنجاز سلوكه بالنظر إلى المعرفة العلمية بشروط الواقع المحيط. بيد أن الاكتفاء بهذا التعريف يعنى أننا نحدد العقلانية بفهم شروط الواقع المحيط. ومن ثم يكون التركيز على ادراك السلوك من الخارج. فى مواجهة ذلك يمكن تعريف السلوك بأنه عقلانى مادام يسعى لتحقيق غايات أو أهداف ممكنة فى إطار شروط الوسط المحيط، وبواسطة الوسائل التى تكون من بين غيرها متيسرة وفى متناول الإنسان، وذات تلاؤم والغايات التى يستهدفها، وذلك بالنظر إلى عوامل أمكن التثبت من صدقها بواسطة العلم الوضعى[٩٩]. بيد أن الموافقة على هذا التعريف تعنى أن الإنسان يؤسس سلوكه بالنظر إلى محطات تحكم سلوك الباحث العلمى، فى حين يتمتع الإنسان الواقعى بقدر من التلقائية التى تبتعد به عن هذا النموذج.

وإلى جانب أن هناك من يحدد العقلانية ويربطها بالمعرفة الامبيريقية ذات الطابع العلمى. فإننا نجد أن هناك أيضاً من يؤكد عقلانية السلوك الإنسانى مادامت غايات ووسائل تحقيق هذه الغايات تعتبر عناصر تقرها الثقافة العامة على ما يذهب برنسلاو مالينوفسكى[١٠٠]. ومن ثم يكتسب السلوك عقلانيته إذا كان محكوماً بثقافة السياق ومتوافقاً معها ويكشف البحث فى العقلانية كأحد المكونات الأساسية للسلوك عند بروز أهميتها بالنظر إلى عدة عوامل أساسية.

من هذه العوامل أن العقل كان الشعار النقدى الأساسى للطبقة الوسطى الصاعدة. والسلاح الذى امتلكه العلم والفلسفة فى الحرب التى شنت ضد الكنيسة. وفى هجوم حركة التنوير الفرنسية على الحكم المطلق. وفى الحوار

الذى دار بين الليبرالية والنزعة التجارية. فى إطار ذلك لم يكن هناك معنى واحد للعقل، وإنما تغير معناه بالنظر إلى موقع الطبقة الوسطى وطبيعة المعركة التى تتولى قيادتها.

فلم يكن العقل ضد الدين بالضرورة، لأن بامكان العقل أن يقبل أن يكون العالم من خلق الله. غير أن ذلك لا يستبعد حق الإنسان فى تشكيل العالم وفقاً لحاجاته ومعرفته. ولقد كان معنى العالم بوصفه معقولاً ينطوى على امكان فهمه وتغييره بواسطة سلوك الإنسان المعرفى. حيث كان ينظر إلى الطبيعة على أنها عاقلة فى بنائها ذاته بحيث تتلاقى الذات والموضوع فى وسيط العقل. ومن ناحية أخرى فليس العقل مقيداً بنظام اجتماعى مقدر. فاشباع حاجات الإنسان يتوقف على مدى سيطرته على الطبيعة والمجتمع. ومن ثم فمعيار العقل نهائى فى هذا النطاق الواسع للسيطرة ومعنى ذلك وجوب تنظيم الطبيعة والمجتمع معاً بحيث تنكشف المواهب الذاتية والموضوعية بحرية. وبالتعليم يصبح الإنسان كائناً عاقلاً فى عالم عاقل. ومن ثم فتحقيق العقل يعنى وضع حد لكل سلطة خارجية أدت إلى خلق تعارض بين وجود الإنسان وبين معايير العقل الحر. ومن ناحية ثالثة فقد تنطوى فكرة العقل على معنى الكلية والشمول. ومن ثم فتأكيد العقل معناه اعلان أن أفعال الإنسان وسلوكياته هى أفعال ذات مفكرة تسترشد بالمعرفة التصورية. وباستطاعتها التعمق وراء الظواهر العارضة لتصل إلى القوانين الكلية الضرورية التى تحكم الموضوعات الفردية اللانهائية وتنظمها. وعندئذ تصبح التصورات الكلية أداة لمسلك عملى يغير العالم. فالكلى لا يقل واقعية عن الجزئى. وكل ما فى الأمر أنه يوجد على صورة مخالفة، أى بوصفه قوة أو امكاناً. ومن ناحية رابعة فإن القول بأن معقولية الذات المفكرة فى الأساس النهائى للتنظيم العاقل للمجتمع هو فى نهاية المطاف اعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس جميعاً.

وفضلاً عن ذلك، فإن الذات المفكرة بوصفها خالقة التصورات الكلية حرة بالضرورة. وعلامة هذه الحرية أنها ليست مقيدة بأشكال الوجود المعطاة مباشرة. بل هى قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقاً لتصوراتها. وتنطوى حرية الذات المفكرة بدورها على حريتها الأخلاقية والعملية. لأن الحقيقة التى تسعى إليها ليست موضوعاً للتأمل السلبى. بل هى امكان موضوعى يطالب بتحقيقه. ففكرة العقل تنطوى على حرية السلوك وفقاً للعقل(١٠١).

ولقد تجسد العامل الثانى فى إطار مجموعة التصورات الفكرية العديدة التى أغفلت مجموعة الأفعال التى لا تتسم بالطابع العقلانى، حيث يعتبر السلوك أو الفعل الطقوسى Ritual action مثالاً لذلك. والحق أن هناك اتجاهين فكريين أدانا السلوك أو الفعل الطقوسى وفرضنا وجوب اغفاله. وتشكل البروتستنتية الاتجاه الأول، حيث شنت هجوماً على الكنيسة الكاثوليكية، ووصفت كل الطقوس بأنها طراز من الغيبيات تعبر عن وضع شاذ يشير إلى جهل البشر وانحرافهم. أما الاتجاه الثانى فيتمثل فى القطاع الإنسانى من الفكر الذى ساد هذه المرحلة والذى تميز بنزعة عقلانية موروثة عن العالم القديم. بحيث تضمن هذا الاتجاه نظرة ازدراء إلى الغيبيات. ومن أهم رواد هذا الاتجاه المتطهرون Puritans ورجال الفكر الإنسانى لعصر النهضة.

ويشكل ظهور العلم، وخاصة العلم الطبيعى، العامل الثالث فى هذا الاتجاه. حيث ترسيخ النزعة العقلانية فى أعقاب الصراع الذى دار بين البروتستنتية والكاثوليكية. وبين السلطة الدينية والعلمانية. بحيث تولدت نظرة إلى العلم بأنه الانجاز الحقيقى للعقل البشرى. وأصبح الاقتناع بفاعلية العلم وأهميته من المؤشرات الحقيقية التى دفعت المفكرين إلى الاهتمام

بقضية عقلانية السلوك. وفى ذات الوقت وفرت الأساس المرجعى لصياغة ما أصبح يعرف بمعيار العقلانية ذاته.

ومثلما حدث تأكيد على عقلانية السلوك حدث تأكيد على عقلانية الإنسان. وتعامل الفكر فى هذه المرحلة مع الإنسان كمناظر للباحث العلمى. حيث نقطة البدء فى ذلك تتمثل فى ادراك الإنسان أنه متوجه نحو حقائق الموقف الذى سوف ينجز فى إطاره فعله أو سلوكه، ومن ثم عليه التعرف على الشروط الضرورية والوسائل المتيسرة لتحقيق غاياته(١٠٢). بيد أنه فى أعقاب التعرف على طبيعة العقلانية والعوامل التى دفعت إلى بروزها فإننا نجد أنفسنا فى مواجهة السؤال المتعلق بطبيعة موقف مختلف الأنساق النظرية لهذه المرحلة فيما يتعلق بهذه القضية.

ويتحدد موقف المثالية من هذه المقولة فى أنها لا تنظر إلى السلوك أو الفعل الإنسانى العقلانى كأساس لاستقرار الوجود وحركته. فالمثالية الرجعية ترى أن التنظيم الاجتماعى يتأسس استقراره وتطوره بالنظر إلى ارادة الهية. فكأن عقلانية السلوك لديها تشتق من الارادة المتعالية. وأن السلوك الإنسانى أياً كانت علميته وعقلانيته كما قد يدعى انما يعد تدخلاً فى الارادة الالهية، ومن ثم فليس هناك نتيجة لذلك سوى اشاعة الفوضى. فكأن المثالية الرجعية تنادى بنوع من اللاعقلانية والخضوع للتراث والتقاليد وارادة الله. وقد كانت تعبر بذلك عن موقف فلول الكنيسة الكاثوليكية التى سقطت تحت وطأة ضربات للبروتستنتية والفكر العقلانى للتنوير.

أما المثالية الموضوعية فهى وإن كانت تؤمن منذ البداية بعقلانية الإنسان. إلا أنها ترى أن هذه العقلانية ليست منبثقة عن بناء الشخصية الإنسانية التى تمتلك المعرفة الملائمة لإنجاز سلوكها. بحيث يمكن أن ترجع هذه العقلانية – كما تذهب النفعية – إلى شخصية الإنسان ذاته. حيث ترى

المثالية الموضوعية أن عقلانية الإنسان ورشده هي انعكاس للروح أو العقل الشامل المتطور. ومن ثم فالعقلانية الفردية ليست سوى انبثاق Emanation أو إظهار للعقلانية الشاملة. ولذلك، فبدلاً من التناول الفردى للسلوك البشرى أو لمجموعة السلوكيات البشرية، تميل المثالية الموضوعية إلى النظر إليها كتعبير عن الروح. حيث يشارك الفرد فى خصائصها مع الأفراد الآخرين. ومن ثم فالتاريخ لدى هيجل ليس سوى عملية تموضع Objectification روح منفردة وشاملة(١٠٣).

بل اننا نجد أن المثالية تكسب العلاقات السببية بين عناصر الفعل طابعاً معيارياً. ويطرح بارسونز مثالاً لذلك بتأكيده بأن من يقوم بصياغة النظرية مثلاً – كسلوك – يحاول أن يبذل جهده لكى تتلاءم صياغته والمعايير المنطقية التى ينبغى أن تتبع فى صياغة النظرية – وهى هنا المثال الذى ينبغى أن تكون عليه النظرية العلمية – وفى ذلك حماية له من ارتكاب أى خطأ منطقى – حيث نجد هنا أن معايير المثال وليست العلاقات بين العناصر هى التى كانت موضع اهتمام المنظر – وبالمثل فمن الممكن أن يرتكب الموسيقار خطأ فاحشاً (فى النوتة الموسيقية) ولكنه يتجنب ذلك لأنها قد تتناقض والمتطلبات المعيارية للشكل الفنى فى بنائه المنطقى. فى إطار ذلك تصبح العناصر المعيارية للسلوك أو الفعل من وجهة النظر المثالية ذات دلالة أساسية حيث يمكن ادراك توجه السلوك نحو هذه المعايير كمقياس لاستقلالية السلوك عن شروطه أو ظروفه المحيطة. ويتسق مع ذلك أن الظواهر المكانية والزمانية لا تدرك بالنظر إلى خصائصها الجوهرية أو بالنظر إلى علاقاتها السببية، ولكن بالنظر إلى كونها تعبيرات رمزية عن معان أو أنساق من المعانى(١٠٤).

٤- أياً كانت الطبيعة الأساسية التى اتصف السلوك، وأياً كانت مصادره ودوافعه من الإنسان أو المجتمع. فالمؤكد أن السلوك أو الفعل الإنسانى فى انطلاقه، وفى تفاعله – على أى من مستويات التفاعل – لابد أن يتم حسب مجموعة من القيم والمعايير الأساسية التى تشكل الموجهات الأساسية للسلوك الإنسانى، ومن ثم فهى تشكل فى مجموعها نسقاً للضبط والسيطرة الذى يفرض اتجاه السلوك حسب مسارات محددة.

إذن فانجاز السلوك لابد أن يكون محكوماً بواسطة مجموعة من القيم الأساسية التى تحكم اختيارات الإنسان للغايات والوسائل المستعان بها فى تحقيق هذه الغايات أو الأهداف. ويكشف استقراء مواقف مختلفة الاتجاهات النظرية عن اختلافها فيما يتعلق بطبيعة بناء الضبط والسيطرة على السلوك الاجتماعى. وأيضاً فى حدود وفاعلية نسق الضبط والسيطرة بالنسبة للبناء الاجتماعى بكامله.

وفى هذا الصدد يتحدد موقف المثالية الرجعية من خلال تأكيده أن الأفكار هى الحاكمة. فالمعرفة بالصدق الأخلاقى داخل المجتمع تنتقل بين الأفراد من خلال الكلمة التى يستقبلها الإنسان من الله. وحيث تتم المحافظة على التقاليد عن طريق استمرارية العائلة والكنيسة وسلطة الدولة. حيث تعتبر الأخيرة هى المدافع الأول عن التقاليد. ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع ارادة الله، عن طريق اخضاع نفسه للتقاليد العائلية والدينية والسياسية وأيضاً لنظم المجتمع(١٠٥).

ذلك يعنى أن الضبط الاجتماعى من وجهة نظر المثالية الرجعية مصدره القيم والأفكار الملهمة من اللهً. وأن وجود الإنسان يكتسب حقيقيته إذا هو قد أطاع الله فى شكل طاعته للعائلة والكنيسة والمجتمع. بذلك فإن

على المجتمع أن يظهر القوانين الأساسية لله أو أن عليه أن يمر من الأزمة والفوضى ويتعلم الفرد هذه القوانين من خلال وجوده فى المجتمع فقط. أما الفرد كجزء مكمل للمجتمع فليس له أبداً أن يفرد ارادته على الارادة العليا. ومن ثم فليس على الإنسان أن يمنح نفسه الحق فى الحكم على المجتمع أو يغيره أو يثور ضده(١٠٦). ذلك يعنى أن بناء الضبط مصدره قيم أساسية هابطة من السماء تعمل وفقاً لها العائلة والسلطة والمجتمع بهدف أساسى هو اخضاع الإنسان له وإلا كانت الأزمة والفوضى. فالضبط مفروض هنا على الإنسان من الخارج، وليس نابعاً عن المجتمع أو التفاعل الاجتماعى الذى يتم فى إطاره. كما تذهب بعض الاتجاهات النظرية فى المراحل التالية.

أما فيما يتعلق بالمثالية الموضوعية. فالحق أنها لم تتحدث صراحة عن مضمون الضبط الاجتماعى. لأن التفاعل الجدلى لديها استوعب الواقع فى إطار الفكرة الشاملة والمتنامية التى تحكم بواسطة قوانينها الذاتية. بيد أنه ينبغى التأكيد على أن هناك ميلاً هيجلياً نحو التأكيد على ضرورة التطابق والعقل الشامل أو مع متطلباته. بل أكدت المثالية فى كثير من الأحيان – من خلال هيجل – على أن عظمة الإنسان تتحقق متوازية مع درجة تكيفه وهذه التفاعلات الشاملة(١٠٧). هذا بالإضافة إلى أن الوقف الهيجلى لا يؤكد كثيراً على ثبات الواقع وإنما على حركته وبحثه الدائم عن امكاناته وهو مايعنى الاستسلام لما هو معطى ومحاولة تثبيته.

الفصل الرابع

الفلسفة الوضعية والدعوة لاستقرار الحاضر المعاش

تمهيد :

تأسس الإصلاح الدينى كحركة اجتماعية بفعل الفكر العقلانى الذى تعمق فيما بعد الإصلاح البروتستنتى ليتخذ شكل فلسفة عقلانية شاملة اتخذت شكل نظريات العقد الاجتماعى. ثم الفكر النقدى الذى ساد مرحلة التنوير، وهو الفكر الذى انتهت فاعليته بقيام الثورة الفرنسية وحسم المعركة الحضارية لصالحه.

بالنظر إلى ذلك تأسست الوضعية - كفكر له موقفه الإيجابى من الواقع - كمرحلة تالية للفلسفة النقدية السالبة. وهى وضعية من حيث كونها ترضى بما هو قائم وتحاول تنظيمه على أساس من الادراك العقلانى المنظم للعقل الباحث. أى بواسطة العلم. وهى وصفية لأنها ذات موقف أيديولوجى إيجابى من الأوضاع القائمة. وإذا كان جدل الواقع ونقده قد فرض حالة من الفوضى البنائية. فإن ذلك استوجب حالة تالية من الاستقرار والرغبة فى التنظيم. ومن ثم أن يتحول ما هو نقدى إلى إيجابى. والتحول من نفى الواقع إلى الإيمان به والرغبة فى تنظيمه كمنطق للانطلاق بكل مرتكزاته إلى استكمال هويته فى المستقبل. ولقد كان ذلك منطق الملاءمة التاريخية والبنائية والاجتماعية لظهور الوضعية كمنهج علمى، وموقف أيديولوجى وممارسة عملية تفرض تصوراً ملائماً لتنظيم المجتمع وصياغة تقدمه.

وتشير الوضعية، كما يعرفها هربرت ماركيوز، إلى مركب من المعرفة التجريبية، منظم فى نسق يتسلسل على نحو متوافق، يسلك طريقاً لا رجوع فيه، أما أية معارضة للحقائق فتحمى من المناقشة(١) . ويذهب إلى أن كونت يلخص التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية على النحو التالى: يختص علم الاجتماع الوضعى ببحث الوقائع بدلاً من الأوهام المتعالية. وبالمعرفة النافية بدلاً من التأمل العقيم. وباليقين بدلاً من الشك والتردد. وبالتنظيم بدلاً من السلب والنفى. وفى كل الحالات ينبغى على علم الاجتماع الجديد أن يرتبط بحقائق النظام القائم(٢) . ويرى مارفن هريس أن الوضعية من وجهة نظر كونت هى العمل الدؤوب لاكتشاف العلاقات الثابتة بين الظواهر، وهى فى ذلك تختلف عن البحث عن الأسباب(٣) . هذا بينما يرى دون مارتندال أن الوضعية هى تلك الحركة من التفكير التى تسند كل تفسيرات العالم بكامله إلى التجربة. ومادام العلم هو أسلوب التفكير الأكثر نجاحاً فى العالم الحديث من حيث تناوله لمعطيات التجربة فإن على الوضعية أن تتخذ من العلم الطبيعى نقطة بدء لها. حيث تحاول البحث عن نظرة واحدة لعالم الظواهر، بشرية كانت أو فيزيقية من خلال مناهج العلوم الطبيعية ونشر أو توسيع انطباق نتائجها على الواقع الاجتماعى(٤) .

وتشير مجمل هذه التعريفات إلى الوضعية باعتبارها اتجاهاً فكرياً يستند فى تأسيس معطيات على التجربة. مستخدماً المنهج العلمى فى الحصول على هذه المعطيات. وهو يتخذ من العلوم الطبيعية إطاراً يحاول مد نتائجه لكى تصدق على العالم الإنسانى. وتؤكد الوضعية أن الحقائق التى يجرها الباحث أو يستخدمها فى صياغة قضاياه تتصل أساساً بالنظام الاجتماعى القائم والمعاش.

أولاً: الوضعية، اتجاهاتها وجذورها التاريخية:

تضرب الوضعية بجذورها التاريخية والفكرية فى التاريخ الأوروبى لمرحلة ما قبل الثورة الفرنسية بكثير. حيث نجد البداية الحقيقية لدى أصحاب الاتجاه الذرى Atomists والسوفسطائيين Sophists فى العالم الاغريقى القديم. فديموقريطس يؤكد أن كل التغيرات فى الطبيعة تعزى إلى عمليات الاتصال والانفصال التى لا تتوقف بين الذرات الكائنة. فى إطار ذلك سار اعتقاد بأن المعرفة تشتق من الملاحظة وأن النقص فى الحواس والادراك يعتبر أحد المصادر الرئيسية للخطأ. أما بالنسبة للسوفسطائيين فنجد أنهم قد تخلوا عن الاستطلاعات الميتافيزيقية واعتمدوا فى بحوثهم على التجربة. بل انهم حاولوا تجميع الكم الهائل من المعرفة عن كل أقسام الحياة. وكانّ منهجهم امبيريقياً استقرائياً. هذا وقد حاولت السوفسطائية الاستناد إلى التجربة. بالإضافة إلى أنه قد تولد لديها ميل – مثل الوضعية – لتوسيع ومد نطاق منهجها لحل المشاكل اليومية للحياة الإجتماعية. إلى جانب الاعتبار العملى فى النظرة إلى المعرفة(٥).

ويكشف البحث فى التاريخ الفكرى الحديث عن حقيقة أساسية مضمونها أن النجاح الذى حققه العلم الطبيعى، أدى إلى محاولة توسيع مجال فاعليته إلى المجتمع والحضارة. فى إطار ذلك يشير روجيرو Ruggiero إلى نزعة وضعية بدرجة واضحة بدأت منذ القرن السابع عشر فصاعداً. حيث كان ذلك انعكاساً للنجاح المتزايد للعلم فى العالم الحديث(٦).

ومن الواضح أنه يمكن ارجاع البدايات العلمية للوضعية الحديثة إلى أحداث تاريخية عديدة. منها صدور قانون ١٦٢٤ من برلمان باريس يقضى بتوقيع عقوبة الاعدام على كل من يأتى بأفكار تعارض أفكار أرسطو(٧). بحيث كانت هذه محاولة جادة للابقاء على التعميمات المطلقة لأرسطو

وأحكام سيطرتها على العقل الأوروبى. غير أن تحطم هذا الإطار الكنسى تحت وطأة كل من حركة الاستكشاف إلى الشرق(٨). وانفصال العلم الطبيعى عن المقولات ذات الطابع الثيولوجي، حينما أثبت جاليليو ما ذهب إليه كريوبنقوس حول دوران الأرض حول نفسها فى مواجهة الشمس كما تدور الكواكب الأخرى حول الشمس كذلك، وذلك باستخدام اختراعه الجديد المتمثل فى التليسكوب(٩). وهو ما يعنى بداية الاهتمام بالإثبات الامبيريقى للقضايا النظرية. ولقد تطور ذلك بشكل أوضح حينما نادى فرنسيس بيكون في كتابه الجديد Novam organum بضرورة الالتجاء إلى التجربة والبحث على أساس المنهج الاستقرائى. لأن هذا هو السبيل الوحيد لتوصيلنا إلى معرفة جديدة. فإذا تمكنا من الوصول إلى قوانين. فإننا نستطيع الاستفادة منها فى تنظيم واقعنا. بأن نوجه الطبيعة لخدمة الإنسان والأغراض الإنسانية. وهو ما يتضح من قوله الشهير (لكى يخضع الإنسان الطبيعة يجب عليه أولاً دراستها)(١٠).

وتشكل الفلسفة الامبيريقية أحد روافد الاتجاه الوصفى. حيث نجد أهم روادها جون لوك، ديفيد هيوم، والقس بركلى. فجون لوك يؤكد أن الأفكار ليست داخلية العقل البشرى. فهو عند المولد صفحة بيضاء. وإنما تتسرب إليه الأفكار من خلال التجربة. بينما يكون على العقل جمع هذه المادة التى أتته عن طريق الحواس وتنظيمها. ومن ثم فوظيفة العقل ليست ابداعية وانما هى تنظيمية. بذلك أسلم قياذ المعرفة إلى الحواس والمناهج التجريبية. ومن ثم تتضاعف المعرفة إذا وسعت الحواس من تجاربها(١١). هذه التجارب التى ينتظر العقل نتاجها ليؤلف بينها، ويختزنها فى الذاكرة، ويعطى الأسماء لها(١٢).

وفى نفس الاتجاه الامبيريقى نجد أن الأب بيركلى يعتبر الحواس

مصدراً للمعرفة. غير أنه كان له جنوحاً صوفياً حينما ذهب إلى أنه لا يستطيع البرهنة على وجود العالم الفيزيقى من خلال التجربة. وإنما هو يرد ذلك إلى أفكار فى عقل الإنسان والله.

أما ديفيد هيوم فيعتبر بحق هذا هو الذى وجه الضربة القاتلة للتفكير الميتافيزيقى حيث تطبيقه المبادئ الامبيريقية فى غير ليونة أو تسامح. وأهمها القول بأن العقل يعجز عن معرفة أى شىء خارجه. فليس لدينا ما يدعم استنتاجاً يتعلق بأى شىء بعيداً عن الشىء الذى بين أيدينا الذى هو موضع التجربة(١٣). وهو لم يفزع كما فزع لوك من تطبيق هذه المبادئ على موضوعات كالنفس الإنسانية. فهى كغيرها من الموضوعات إذا لم أخبرها بالحواس فلا سبيل إلى علمى بها. وبالتالى فكل حديث عنها هراء. ولا ينجيها أن نقول أن وجودها ينتج منطقياً عن كذا، وكذا من المقدمات والمبادئ لأن الاستنباط وحدة يستحيل أن ينبئ بجديد عن الوجود وكائناته(١٤). وقد دفعه ذلك إلى أن يؤكد أنه ليست لدينا أسس واضحة نوافق استناداً إليها على بعض الأفكار التقليدية الهامة كالله والنفس والعالم الفيزيقى والسببية(١٥).

ويمثل الواقع الاجتماعى الرافد المعرفى الثالث. حيث عايشت الوضعية وقائع الثورة الفرنسية. وربما أسهمت فى اثارتها. ومن ثم فلقد كان لها موقفها من فوضى التنظيم الاجتماعى التى تخلفت عن هذه الثورة. بالإضافة إلى ذلك تأسست الثورة الصناعية – التى أسهم التقدم العلمى فى تأسيسها – والتى كان لها آثارها الجذرية التى هددت فى بعض الأحيان باشاعة الفوضى والصراع الطبقى. وفى محاولة لادراك معطيات الواقع لاعادة تنظيمه اتخذت الوضعية من العلوم الطبيعية نقطة بدء لها تحاول أن تؤكد أن ظواهر الاجتماع تخضع لذات القوانين التى تحكم ظواهر العلوم

الطبيعية الأخرى. ولقد توصلت الوضعية إلى ذلك بانجاز أمرين: أولهما تطبيق مناهج البحث المستخدمة فى العلوم الطبيعية فى دراسة كل مجالات الخبرة. وثانيهما توسيع نطاق النتائج التى انتهت إليها العلوم الطبيعية واتخاذها دلائل هادية لدراسة الظواهر الاجتماعية. ومعنى ذلك، استخدام مفهوم العلوم ونظرياتها فى دراسة الظواهر الإنسانية(١٦).

ويمكن القول بأن الوضعية – كنسق نظرى متكامل – ظهرت فى العقد التالى لوفاة هيجل. حيث رفع شعار الفلسفة الوضعية حينما نشر كونت فى هذه الفترة كتابة (دروس عن الفلسفة الوضعية) فيما بين عامى ١٨٤٢، ١٨٨٠. كما نشرت فلسفة (شتال) الوضعية فى الدولة بين ١٨٣٠، ١٨٣٧، وبدأ شيلنج عام ١٩٤١ محاضراته التى ألقاها فى برلين عن الفلسفة الوضعية(١٧).

وبرغم أن ظهور الفلسفة الوضعية كان فى جانب منه – وخاصة الموقف الأيديولوجى – رد فعل للفلسفة المثالية فى جوانبها المحافظة والثورية. ومن ثم فقد اتخذت موقفاً لا يتوافق مع ثورية بعض أجنحة المثالية. فإنه فى بداية ظهورها وبخاصة فى القرن الثامن عشر كانت الوضعية ثورة مناضلة. وكانت اهابتها بالوقائع تعنى الهجوم المباشر على التصورات الدينية والميتافيزيقية التى كانت الدعامة الأيديولوجية للنظام القديم(١٨).

بيد أنه كان منطقياً وقد نشأت الوضعية أن تخوض حوار مع الأنساق الفكرية والنظرية التى عايشتها. هذه الأنساق ثلاثة وهى: المثالية المحافظة بريادة دى بونال ودى ميستر. والمثالية الموضوعية أو النقدية بريادة هيجل. والاتجاه النفعى بريادة بنتام وجون ستيوارت مل. فى إطار هذه الفترة لا نستطيع الادعاء بأن الوضعية هى وضعية كونت كما يحلو للبعض أن

يقصرها عليه. وانما يرجع هذا البناء النظرى إلى اسهامات سان سيمون وأوجست كونت فى فرنسا ثم اسهامات كل من شلنج وشتال فى ألمانيا. هذا مع ملاحظة وجود خلاف فى بعض الملامح بين الوضعية الفرنسية والألمانية من حيث توجهاتها الرئيسية. والملاحظة التى نود أن ننبه إليها فى هذا الصدد أن سان سيمون لم يكن وضعياً خالصاً، وانما نجده قد شكل قنطرة العبور من المثالية إلى الوضعية. بحيث انعكس ذلك فى ازدواجية بنائه النظرى. فبينما نجده يمجد الاستقرار العظيم لحضارة القرون الوسطى بسبب الاتفاق الدينى الشامل مثلما فعل دى بونال من قبله. نجده فى ذات الوقت يتفق وماركس الذى أتى بعده حينما يعتبر التحولات التاريخية للمجتمع الأوروبى نتيجة للقوى التى نضجت فى رحم النظام القديم(١٩).

وتكشف علاقة الوضعية بالمثالية أنها أخذت عنها ورفضت منها فى ذات الوقت أشياء كثيرة. فهى من ناحية ازدرت التصوت المثالى. وإن كانت من ناحية أخرى خشيت من التطرف المادى الذى خلقته المثالية النقدية. ومع ذلك نجد أن لدى كونت بالتحديد التزاماً مثالياً ثقافياً واضحاً(٢٠).

ومنذ البداية نجد أن الوضعية ترفض ادعاءات المثالية المحافظة من حيث مطالبتها بالعودة إلى النظام القديم. إذ يؤكد كونت أن العلم والصناعة هما الأسباب الرئيسية لانهيار النظام الاقطاعى الثيولوجى. وأن نمو الروح العلمية الآن تعوق استعادة هذا النظام. وبالمثل تعوق الروح الصناعية استعادة فاعلية الروح العسكرية الاقطاعية. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروح الحديثة، أصبحت من القوة بحيث تأثر بها المتحدثون باسم المدرسة الثيولوجية أنفسهم. فدى ميستر يحاول تبرير العودة إلى النظام القديم على أسس عقلية وليس بالنظر إلى الحق الالهى. ومن ثم فهو يوضح أنه ابن زمانه. هذا إلى

جانب أنه حتى بافتراض عودة النظام القديم فإن القوى التى سببت انهياره سوف تستمر فى فاعليتها(٢١).

والحق أن الجناح المثالى المحافظ لم يكن موضع استهداف للنقد من قبل الوضعية بقدر ما كانت المثالية النقدية، وذلك لسبب واضح يتمثل فى أن نقد المثالية المحافظة تولته المثالية النقدية. ومن ثم فهجوم الوضعية فى هذا الاتجاه كان هجوماً لتحقيق ما كان قد تحقق فعلاً. هذا وقد اتسم الهجوم ضد المثالية النقدية بكونه هجوماً شاملاً شاركت فيه الوضعية الألمانية بريادة شلنج وشتال. حيث حاولت الوضعية تحدى الميل المتطرف للفكر الهيجلى. وقد تمثل اعتراضهم على فلسفة النفى لهيجل فى أنه ينفى الأشياء على النحو الذى هى عليه. حيث تتبدى حقائق الواقع سلباً حينما يتعرض العقل لها. أو تبدو كما لو أنها لحظات عابرة فى إطار عملية شاملة تتجاوزها. ومن ثم اعتبر الجدل الهيجلى نموذجاً للنفى الهدام لكل ما هو معطى. حيث تنكر هذه الفلسفة على الواقع شرف الحقيقة، ومن ثم فهى تتضمن التأكيد على مبدأ الثورة(٢٢). ومن هنا فقد رأى شتال فى الهيجلية (قوة معادية) وهى (هدامة) فى أساسها. فجدل هيجل يلغى الواقع المعطى ونظريته تحتل منذ البداية نفس الأرض التى تحتلها الثورة(٢٣).

بيد أنه إذا كانت المثالية قد أدت مهمة نقد ما هو واقع لا معقول أو لا عقلى، أى فندته، وهو ما اعترض عليه الجناح المثالى المحافظ حيث رفض محاولة هيجل قياس الواقع وفقاً لمعايير العقل المستقل. فإن الوضعية أكدت أن الفلسفة النقدية سلبية تبحث عن امكانات الأشياء، ولكنها عاجزة عن معرفة واقعها الفعلى. فهى تقتصر على الصور المنطقية ولا تصل أبداً إلى مضمونها الفعلى الذى يمكن استنباطه من هذه الصور. وبذلك لا تستطيع الفلسفة النقدية تفسير الأشياء على ما هى عليه أو تبريرها(٢٤). فى إطار ذلك

يؤكد شلنج لأنها لم تستطع التوصل إلى الوجود الفعلى للأشياء فقد عجزت عن تقديم معرفة حقيقية. فى مقابل ذلك استهدفت الفلسفة الوضعية الوصول إلى ما هو فعلى موجود. ولهذا السبب تصف نفسها بأنها وضعية. وإذا كانت الميتافيزيقا سلبية نافية، فإن على الفلسفة الوضعية تنظيم نفسها، متحررة ومستقلة عن الأولى لتصبح علماً قائماً بذاته(٢٥).

وقد دعمت إيجابية الوضعية نحو واقعها ثقة كونت المتزايدة فى قدرتها. إذ يؤكد أن تماسكها المنطقى الكامل ووظيفتها الاجتماعية تؤكدان ذلك. فهذا المذهب سوف يمنح طابعاً عقلانياً متجانساً للسياسة المتداعية فى يومنا، ثم أنها سوف تؤسس تناسقاً عاماً فى نسق الأفكار الاجتماعية. وقد اعتقد كونت أن الفلسفة الوضعية أكثر سمواً على الفلسفات السابقة عليها. فبينما تسخف الفلسفة الرجعية بكل الفترة الحديثة، فإن المبدأ الوضعى هو وحده القادر على التسليم (بالقانون الأساسى المتعلق بالتطور البشرى المستمر. الذى يصور التطور الكائن كنتيجة ضرورية لمجموعة متدرجة من التحولات السابقة. حيث يتناول الظواهر الاجتماعية بذات الروح العلمية التى تحكم تناول الظواهر الطبيعية الأخرى. ثم يؤكد أن العلم الحقيقى لا هدف له سوى تأسيس النظام العقلى الذى يعتبر أساساً لكل نظام آخر)(٢٦).

بيد أن ذلك لا يمنع من وجود مجموعة من الاتفاقات بين الوضعية والمثالية. إذ يذهب مارفن هاريس إلى التأكيد أنه برغم رؤية كونت للفلسفة المثالية الهيجلية كمثال لمرحلة الفكر الميتافيزيقى. فإن التأثير الناتج عن كليهما هو دعم الرؤية المثالية للحتمية الاجتماعية والثقافية. والحقيقة أن كونت كان أقل ميتافيزيقية من هيجل. إذ نظر كل من الوضعيين والهيجليين إلى التاريخ على أن كشف ونمو للأفكار لأسباب مجهولة وغير معقولة من ناحية، أو أنه يسير وفق مسار محدد قبلاً من ناحية أخرى. غير أن فكرة

هيجل عن الدور الذى تؤديه الوقائع العقلية فى التاريخ العالمى أكثر ضخامة وغموضاً، ويمثل فرضاً جوهرياً عما هو الحال عند كونت(٢٧).

بالإضافة إلى ذلك اتفقت الوضعية مع المثالية النقدية فى أن النظام الذى دافعت عنه المثالية الرجعية ينبغى أن يكون قد ذهب إلى غير رجعة. بل أننا نجد أن كلاً من هيجل وسان سيمون يتفقان على أن النظام الذى تخلق عن الثورة الفرنسية أثبت أن البشرية قد بلغت مرحلة النضج(٢٨). بيد أن الخلاف قد تفجر منذ هذه المرحلة حيث رأت الوضعية ضرورة انتهاء الدور النقدى للفكر. ومن ثم نفى الفلسفة النقدية لذاتها. بينما رأت المثالية النقدية أن مرحلة النضج التى حققها النظام الاجتماعى ليست إلا شكلاً عابراً فى عملية جدلية متنامية. ومن ثم فمن الضرورى استمرار التناقض والنفى كتعبير عن جدل التاريخ حتى يتحقق العقل فى الواقع.

وقد حاول فون شتاين أن يبقى على هذا الاتفاق الآخر – فيما يتعلق بنضج النظام الاجتماعى – حينما أكد أن الصراع الطبقى هو المبدأ السلبى الذى ينتقل به المجتمع من شكل تاريخى إلى آخر. وكان فون شتانى بذلك يعد نفسه هيجلياً صميماً. ومن ثم نجده – بادئاً بتفرقة هيجل بين الدولة والمجتمع – يرى أن المضمون الفعلى للتقدم الاجتماعى قوامه تغيرات فى البناء الاجتماعى. وأن هذه الطبقات المتصارعة هو امتلاك قوة الدولة. ولكنه فسر هذه الاتجاهات بأنها قوانين عامة فى علم الاجتماع. بحيث يفترض أن المنازعات الطبقية تؤدى، بحكم آلية (طبيعية) معينة إلى النظام الاجتماعى. وإلى التقدم نحو مستويات تزداد علواً. وهكذا انتزعت عن الجدل قوته وأصبح جزءاً من نسق سوسيولوجى تكون فيه المنازعات الاجتماعية مجرد وسائل لتحقيق التوافق الاجتماعى. وبذلك يتضح أن نظرية فون شتاين لا تبعد فى النهاية كثيراً عن النظرية الاجتماعية للفلسفة الوضعية(٢٩).

وتشكل النفعية نظاماً فكرياً آخر كان للوضعية حوار معه. هذا الحوار الذى يدور حول بروز الوجود الفردى على حساب الوجود المجتمعى كما تؤكد النفعية. ورغم موافقة سان سيمون منذ سنواته الفكرية المبكرة على فلسفة (دعه يعمل، دعه يمر) غير أنه يختلف مع رجال الاقتصاد الكلاسيكى فى عدد من الاعتبارات. فهو لا يرى الإنتاج غاية فى ذاته ولكنه وسيلة لتحسين مستوى الحياة. وبذلك يصبح ممكناً فقط عن طريق التخطيط الرشيد للإنتاج. بالإضافة إلى ذلك نجده يرفض افتراض علماء الاقتصاد الكلاسيكى فيما يتعلق بأن سعى الفرد لتحقيق الوجود الملائم سوف يقود بشكل تلقائى إلى الخير العام. فالأنانية الشرهة للغنى والتحرر الجامح للفقير سوف تكون لهما نتائجهما الهدامة فى حالة غياب أخلاق ذات طبيعة شاملة(٣٠).

وحينما يقبل شتال الفصل الذى قال به هيجل بين الدولة بالمجتمع فإنه يجعله أقل حدة بكثير. إذ يفسر كل العلاقات الإجتماعية بأنها علاقات (أخلاقية). وهو يحبذ أن تمارس الدولة تنظيماً واسع المدى للاقتصاد. ويعارض اعطاء حرية غير محدودة للتجارة الداخلية والخارجية. فالدولة عنده (وحدة الشعب فى ظل سلطة). والدولة بوصفها عالماً أخلاقياً لها هذا الهدف المزدوج (فهناك من وجهة السيطرة بما هى كذلك، أعنى غاية سيادة السلطة بين الناس). ومن جهة أخرى (حماية الناس وتحسين أحوالهم، والنهوض بالأمة، وتنفيذ الأمر الالهى).

والدولة عنده لا تعود مقيدة بمصلحة الفرد بل هى (قوة وذات تسبق أعضائها الأفراد وتعلو عليهم) والسلطة هى القوة التى تربط العلاقات الاجتماعية والسياسية فى نهاية المطاف بالكل. ويؤدى النظام كله عمله عن طريق الطاعة والواجب والامتثال. (ان كل سيطرة تنطوى على قبول لتفكير الحاكم وارادته فى حياة المحكومين)(٣١). ويعنى ذلك أن الرفض الوضعى

يتركز فى امكانية أن تترتب أية ظاهرة اجتماعية كنتيجة منطقية لتكوين فردى. هذا بالإضافة إلى فرض وجود الدولة وتنظيمها لفعل الفرد كمؤشر بوجود مجتمعى بارز على الوجود الفردى وهو ما ترفضه النفعية.

غير أنه فى أعقاب استعراض علاقة الوضعية بالنظم الفكرية المعايشة فإن السؤال الذى يطرح نفسه. ما هى العناصر الأساسية للوضعية فيما يتعلق بالنظام الاجتماعى القائم؟. وللإجابة على هذا السؤال فإننا نرى ضرورة التعرض لثلاثة قضايا أساسية هى قضية النظام الاجتماعى، المسألة الطبقية، ثم علاقة الإنسان بالمجتمع.

وفيما يتعلق بقضية النظام الاجتماعى، نجد أن النظام الاجتماعى فى هذه المرحلة شهد عديداً من الأزمات الاقتصادية والصراعات الطبقية باقتراب ١٨٣٠. حيث كانت كل من الأمة والملك يسيران فى اتجاهين متضادين. حيث يعمل الأخير على تأكيد الحكم المطلق بينما تندفع الأولى نحو الثورة. بل إن بازار Bazard وهو أحد تلاميذ سان سيمون يؤكد أن الشكل القائم للمجتمع لم يعد مؤدياً إلى التقدم والانسجام. ثم يندد بالنظام الصناعى على أنه نظام استغلالى (ففيه استغلال الإنسان للإنسان)(٣٢). فالجماهير اليوم تعانى من أولئك الذين تستخدم ممتلكاتهم. وأصبح العامل السليل المباشر للعبد ورقيق الأرض. فهو لا يستطيع أن يوجد فى حالة من الحرية القانونية إلا وهو خاضع للشروط التى تمليها عليه تلك الطبقة الصغيرة التى اكتسبت احتكار الثروة والقدرة على التحكم فى أدوات العمل بادراتها وفق مشيئتها. إذن فالنظام الاجتماعى قد أصبح كما قال بازار فوضى عامة نتيجة لمبدأ المنافسة غير المحدودة(٣٣). فى إطار ذلك يؤكد سان سيمون أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك فى أن ظهور الصناعة الواسعة النطاق كان له تأثير سيء فى وضع العامل فالعامل المنزلى فى المناطق الريفية قد عانى من

منافسة المصانع، وأدى ادخال الآلات إلى تشغيل النساء والأطفال بأجر زهيد. وهذا بدوره ساعد على خفض الأجور. كما أدت الهجرة إلى المدن إلى ندرة المرافق السكنية، وهذا الوضع مصحوباً بالنقص العام فى التغذية جعل من المدينة معملاً لتفريخ مرضى الكساح والسل. وكان الجانب الأكبر من ضحايا الأوبئة كوباء الكوليرا عام ١٨٣٢ من العمال. وأصبح المستوى الأخلاقى للمراكز الصناعية أدنى من المستوى العام بكثير ولاسيما بين الأطفال(٣٤).

وعلى حين يرى سان سيمون أن أزمة النظام تتمثل فى حالة الفوضى والاستغلال الواقعي للنظام الصناعى، يراها كونت أزمة على المستوى العقلى فقط. إذ يؤكد أن الأزمة الاجتماعية سوف تستمر مادام هناك مذهبان متصارعان. وهما المذهب الثيولوجى والمذهب الميتافيزيقى. وأن القضاء على هذه الأزمة يتم عن طريق تجاوزها بالمرحلة الوضعية الأكثر تكاملاً فى تصورها العضوى والأكثر إيماناً بالتقدم من الميتافيزيقا. وأن على البشر ألا يندفعوا لتحقيق النظام الجديد. وإنما عليهم الانتظار الصبور لانبثاقه(٣٥). ولا يرى كونت فى الاستغلال الطبقى القائم مصدراً لفوضى النظام. فهو يحمل على تلك النظريات الموجهة ضد نظام الملكية السائدة لأنها تؤسس يوتوبيا مستحيلة وممتنعة. صحيح أنه من الضرورى تحسين أحوال الطبقات الدنيا، ولكن هذا ينبغى أن يتم دون أدنى تغيير فى الحواجز الطبقية، ودون (تفكير للنظام الاقتصادى الذى لا غناء عنه). وبذلك يؤكد هربرت ماركيوز أن الوضعية على يد كونت تعد (بتأمين الطبقات الحاكمة ضد كل غزو فوضوى) وببيان الطريقة الصحيحة لمعاملة الجماهير. ولقد لخص كونت أسباب تمسكه بقضية النظام فأكد أن فلسفته لا تهدف إلى التدمير بل إلى التنظيم وأنها لا تعلن أى نفى أو سلب مطلق(٣٦).

وطبيعى أن يتفق الحل المطروح لأزمة النظام مع التشخيص لحالته. وهو ما حدث بالنسبة للحل الذى طرحه سان سيمون زيل أن تفحص هذا الحل يكشف عن تناقض يشير إلى الطبيعة الانتقالية لفكر سان سيمون. فهو من ناحية يؤكد أن الثورة ضرورية وحتمية لحل أزمة النظام. غير أنه من ناحية أخرى ينتقد الثوار لأنهم أطاحوا بالنظام القديم دون فرض ما يحل محله. ومن ثم فقد توقفت الثورة فى منتصف الطريق، ولم تتحول إلى جهد إيجابى. وإذا كان النقد والسلب الثورى مرحلة تمهيدية للنظام الجديد، غير أنهم لم يطوروا فكراً فلسفياً إيجابياً صالحاً كأساس للنظام الجديد. فالمجتمع العضوى الجديد ينبغى أن يؤسس على مبادئ إيجابية وضعية. ومثلما رأى هيجل فى الدولة الروسية أعلى تعبير للعقل، فإن سان سيمون فى هذه المرحلة، رغب فى القضاء على كل العناصر المتصارعة فى النظام الجديد(٣٧).

ومن ناحية أخرى ينادى سان سيمون بضرورة الوقوف فى وجه الأنانية Egoism والعمل على نشر الحب الأخوى المسيحى (أى يحب الإنسان الآخر) شعاراً رفعه سان سيمون. ثم ذهب إلى أنه من الضرورى تحسين أوضاع البروليتاريا أما عن طريق استخدام القوة لفرض النظام الاجتماعى، أو جعلهم يحبونه. والأخير هو الأكثر رشداً إلى حد كبير بالنسبة للصفوة المتعلمة لأنه سوف يؤكد السلام الاجتماعى بفاعلية أكثر من الوسائل القهرية(٣٨).

فالحل الذى اقترحه سان سيمون إذا كان استمرارية الثورة للقضاء على حالة التناقض وتحقيق نظام أكثر إيجابية للإنسان. وهو ما يشير إلى موقف مثالى نقدى. وهو جهد لابد وأن يترافق وعنصراً آخر يتمثل فى التدخل الارادى للوقوف فى وجه الأنانية المعبرة عن وجهة نظر الطبقة العليا

المستغلة، وذلك إلى جانب جهد يتجه إلى تحسين أوضاع الطبقة البروليتارية واجتماع كافة الطبقات فى إطار من الحب المسيحى الأخوى.

فما هو الحل الذى قدمه كونت اذن؟ الإجابة على ذلك تؤكد أن الحل الذى قدمه كونت يتضمن عنصرين رئيسيين: الأول يكمن على مستوى الأفكار. حيث الأفكار هى التى تحكم العالم أو تلقى به إلى الفوضى(٣٩). ومن هنا فلتأكيد النظام فإنه ينبغى أولاً خلق وحدة فكرية وهو ما حاوله شتال حينما حاول استعادة الأصل الثيولوجى للمجتمع. إذ يؤكد أن توزيع الثروة قد قضى به الأمر الالهى (وأن نظم المجتمع تستند إلى تنظيم الله للعالم الإنسانى) (وأن التباين الاجتماعى تعبير عن ارادة الله، فلابد أن يكون هناك حق مختلف لكل رجل وامرأة وطفل. ولابد أن يختلف الحق وفقاً لرسالة الجنس أو السن أو المركز أو الطبقة) فالدولة ونظامها تضم نظاماً الهياً (والدولة بما هى كذلك ليست أمر الله فحسب، بل أن الدستور الخاص والسلطات الخاصة فى كل مكان، بدورها ضماناً الهياً)(٤٠).

ومن ثم فمادامت ثقافة المجتمع وقيمه وأفكاره لها أصلها الثيولوجى فإنه منطقياً أن تتم تربية الإنسان فى المجتمع وفقاً لمجموعة القيم هذه. فالصعوبات الحالية ليست سياسية وإنما هى أخلاقية. ويقتضى حلها تغييراً فى الآراء والأخلاق. ومن ثم فعلى الحركة الفلسفية الجديدة – الوضعية – أن تعمل فى الوقت المناسب على تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعى يتدرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها وإلا أصبح مستحقاً للعقاب. وفى هذه الظروف تصبح الثورة أمراً لا معنى له(٤١).

أما الحل الثانى الذى يقدمه كونت فيتمثل فى المزاوجة بين النظام والتقدم. فإذا كانت مصادر الأزمةالنظامية تكمن فى أن هناك من ينادى بالنظام فى مواجهة من ينادى بالتقدم، فإنهما فى الحقيقة ليسوا إلا جوانب

استاتيكية وديناميكية للمجتمع، ومن ثم ينبغى المواءمة بينهما[٤٢]. فعلم الاجتماع لديه عبارة عن دراسة سكونية للمجتمع. وذلك نتيجة لسيادة تصور النظام. ولكنه أيضاً (دراسة ديناميكية للمجتمع) بفضل وجود تصور التقدم. فالنظام هو الشرط الأساسى للتقدم. وكل تقدم يتجه آخر الأمر لدعم النظام. والسبب الرئيسى فى أن المتنقضات والعداوات الاجتماعية مازالت سائدة هو أن فكرة النظام والتقدم مازالتا منفصلتين. وهو وضع أتاح للثوريين الفوضويين أن يغتصبوا الفكرة الأخيرة. أما الفلسفة الوضعية فتهدف إلى التوفيق بين النظام والتقدم، وتحقيق اشباع مشترك لكليهما. وهى تستطيع أن تفعل ذلك بأن توضح أن التقدم هو فى ذاته نظام، ويعنى ذك أنه ليست هناك ثورة بل تطور[٤٣].

ويعتبر اهتمام الوضعية بالمسألة الطبقية انعكاساً للأبعاد التى أدركت من خلالها قضية النظام الاجتماعى. فهى من ناحية تريد الابقاء على النظام الطبقى كما هو مادام هذا النظام لصالح برجوازية الطبقة الوسطى – ومن ناحية أخرى فهى تميل إلى تأسيس الانسجام بين مكونات البناء الطبقى بحيث لا يتخلق ما يسبب اهتزازه.

ويكشف الاستقراء التاريخى أن برجوازية الطبقة الوسطى قد حاربت النظام القديم وأحلت محله نظاماً يحكمه ملك برجوازى (لويس فيليب). وهى بذلك كانت تعبر عن وعى طبقة اجتماعية سائرة إلى طريق التقدم. شقت طريقها بكفاحها الظافر من خلال ثورتين. إذ أكدت الوضعية أن التاريخ البشرى يسير نحو اخضاع العلاقات الاجتماعية لصالح الصناعة والعلم[٤٤].

وتحاول الوضعية الابقاء على الوضع الطبقى – الذى هو فى صالح البرجوازية الوسطى – عن طريق عدة إجراءات منها التأكيد على ميتافيزيقية

مبدأى الحرية والمساواة. فحرية الضمير اعتقاد كان له قيمة كسلاح فى مواجهة القهر الثيولوجى غير أنه لم يعد ذا فائدة لأنه ليس مبدأ عضوياً، إيجابياً أو وضعياً. أعنى صلاحيته كأساس لاعادة تنظيم المجتمع. وتعتبر المساواة معتقداً آخر فقد قيمته. فهو وإن كانت له قيمته التاريخية المحددة كسلاح، إلا أنه لا ينبغى أن يتحول إلى معتقد مطلق، حيث أنه مبدأ موضوعى ويناقض النظام(٤٥). وإذا كان النظام الصناعى يعانى من المرتبة الدنيا التى تعيشها الطبقة العاملة، فإنه من الضرورى - كما يذهب كونت - تحسين أحوال الطبقات الدنيا. ولكن هذا يجب أن يتم دون تغيير فى الحواجز الطبقية أو دون (تعكير للنظام الاقتصادى الذى لا غنى عنه)(٤٦). ومثلما رسخ كونت أساساً فردياً للتباين الطبقى من حيث رفضه لمبادئ الحرية والمساواة، فإنه حاول تأكيد ذلك ببعد اجتماعى، حيث رأى أن التباين يعكس تبايناً فى درجة المسئولية. فنشاط العامل هو بطبيعته أضيق نطاقاً وأقل مسئولية من نشاط صاحب العمل. وما المجتمع إلا نظام من التدرج. والخضوع للتدرج الاجتماعى أمر لا غناء عنه فى حياة الكل(٤٧).

وفى محاولة لترسيخ البناء الطبقى رأت الوضعية - وخاصة الفرنسية - ألا تنتمى قيادة المجتمع لأى من الطبقات. فسان سيمون يطلب أن يكون الحكم لرجال الصناعة والعلماء. وهو بذلك لا يريد أن يكون الأقوى هو الحاكم، وانما الأكثر قدرة ومعرفة بالصناعة والعلم. فصفوة العلم والصناعة لا تصدر الأوامر وإنما هى تعلن ما يلائم طبيعة الأحوال. ففى ظل النظام القديم كان المجتمع يحكم بواسطة البشر أساساً. أما فى المجتمع الجديد فإن المبادئ تحكمه(٤٨). بذلك تطمح الوضعية فى دولة شاملة متدرجة المراتب. تحكمها صفوة مثقفة مؤلفة من كل الجماعات. تشيع فيها أخلاق جديدة توحد

بين المصالح المتباينة فى كل حقيقى(٤٩) . وهو بذلك يخلق التـزامـاً لدى كل الطبقات نحو خضوعها للصفوة الحاكمة.

أما المحور الثالث الذى حـاولت الوضعية خلاله استيعاب الصراع الطبقى فيتـمـثل فى ضـرورة قـيام تحـالف بين البرجـوازية والطبقـة التى تتناقض مصالحها معها. ويؤكد كونت أن سيادة الوضعية فى فرنسا سوف تؤدى إلى تحسين أحوال الطبـقة العاملة. أولاً من حـيث التـعليم وثانيـاً من حـيث خلق فرص العمل. فى إطار ذلك نادى بضـرورة الاهتمام بالبـروليتـاريا. فـهناك تماثل بين الوضعية والبروليتاريا كطبقة اجتماعية كبيرة. حيث نجد أن لدى العمـال نزوعاً مثـالياً نحو الوضعية. ومن ثم فـالفلاسفة الجـدد (الوضعيـون) سوف يجـدون أشدحلفائهم تحمساً بين عـمالنا. وأنه لا يمكن أن تقوم نظرية وضعـية عن المجـتمع المدنى إلا إذا أمكن التوفـيق بين ظاهرة البـروليتـاريا وبين نظام التقدم المنسجم والمتآلف. وأن على علم الاجتمـاع أن يقدم تفنيـداً للقضية الجدلية القائلة بأن تراكم الثروة يقترن بازدياد وطأة الفقر(٥٠).

أمـا فى ألمانيا فـقد رأت الوضعـية أن يتم تحـالف بين الطبـقـة الوسطى والطبـقة العليا. باعتبـار أنها الطبقة الأقوى وهى أيضاً التى من المحـتمل أن ينشأ صراع بينها وبين الطبقة الوسطى حـاملة الشعار الوضعى. وهو التـحالف الذى تعكسه وضعية شتال حينما يجمع بين نظرية الملكية القائمة على العمل وبين النظرية الاقطاعية القائلة أن كل ملكية هى فى نهاية المطاف منحة من السلطات. وقد حبذ دولة القانون، ولكنه أخضع ضمان الحريات السـائدة فيـها لسيادة الملك بوصفه سلطة نهائية(٥١). بل إن وظيفـة الصراع الطبـقى تكتسب لدى الوضعية بعداً نظامياً، حينما تسلم المنازعـات الطبقية، بحكم آلية مـعينة إلى النظام الاجتماعى وإلى التقدم نحو مستويات تزداد علواً(٥٢).

ويعتبر الالتزام القيمى البعد الأخير الذى يدعم البناء الطبقى ويبعده عن

الوقوع فى اسار الصراع والفوضى، وذلك من وظيفة نسق الأخلاق. فالمعرفة هى العامل الذى يدعم المجتمع ويقف وراءه. وما النسق الاجتماعى إلا انعكاس لنسق الأفكار. ويعتبر النمو التاريخى للمعرفة والعلم سبباً رئيسياً فى تحول وتطور المجتمع الأوروبى. وبذلك فالمعرفة هى القوة الدافعة للتقدم والقوة التى تضمن تماسك المجتمع. والمجتمع ليس إلا مجتمع من الأفكار(٥٣). بل ان فرض السلطة الأخلاقية بين الطبقات يؤدى حتماً إلى المصالحة بين الطبقات وقيادة المجتمع(٥٤).

بذلك نستطيع أن نذهب إلى أنه إذا كانت المثالية قد دعمت وألهت الفكرة. ومن ثم فما هو قائم عارض مادام جوهر الفكرة ومثالها لم يتحقق بعد. فإن الوضعية ألهت ما هو قائم وأكدت عليه ورأت التحرك به إيجابياً نحو أشكال أكثر تقدماً. بيد أن التحرك الوضعى يختلف عن نظيره المثالى المؤسس على السلب والنقد. فى كونه مؤسساً على الإيجابية نحو النظام وتأسيس تقدمه بناء على المعرفة العلمية بواقعه.

ثانياً: المنهج الوضعي في فهم المجتمع:

استناداً إلى أن الوضعية ورثت قدراً كبيراً من التفكير العقلى الذى ساد مرحلة التنوير، فإنه كان منطقياً أن تضم فى إطارها كثيراً من مقولاته. أو على الأقل أن تقدم وجهة نظر محددة فيما يتعلق بهذه القضايا التى شكلت جوهر اهتمام هذه المرحلة. وهو ما سوف نعرض له خلال هذه الفقرة.

١- ويعتبر العلم - كنظام عقلى - أو كمنطق يتبناه الباحث لادراك واقعه الاجتماعى من القضايا التى شكلت أهم مجالات الحوار. وفى هذا الصدد نجد أن موقف الوضعية من العلم أكثر هذه المواقف نضجاً واكتمالاً. ولتحديد ذلك نجد أن الوضعية تعلن منذ البداية انتهاء فاعلية الموقف النقدى.

حيث ترى أن التقدم منذ الآن لا يتأكد بواسطة النزعات النقدية والصراع الطبقى أو الجهد الثورى. بل يتأسس عن طريق المصالحة بين الطبقات المتنازعة، التى تتم بترشيد وتعليم كل فئات المجتمع. فتلك هى الوظيفة الرئيسية للعلم الوضعى وهو أن يؤسس نظاماً اجتماعياً فعالاً يمتلك وحدة عضوية ويخلو من أى صراع طبقى(٥٥).

وترفض الوضعية الموقف المثالى من الحقيقة الواقعية. مؤكدة أن علم الاجتماع الوضعى يهتم ببحث الوقائع بدلاً من الأوهام المتعالية. وبالمعرفة النافعة بدلاً من التأمل العقيم. وباليقين بدلاً من الشك والتردد. وبالتنظيم بدلاً من السلب والهدم(٥٦). أى أنه ينبغى على علم الاجتماع أن يرتبط بحقائق النظام القائم(٥٧). ومن ثم فلابد أن تستبعد أية حركة تستهدف نفيه والبحث عن ممكناته. فى إطار ذلك فرضت الوضعية عقلانية العلم فى مواجهة لاعقلانية الثورة التى تطالب بها المثالية النقدية.

ومما لا شك فيه أن الوضعية اتخذت من العلوم الطبيعية وليست الفلسفة الميتافيزيقية مثالاً يحتذى . من حيث تناولها للواقع. إذ يؤكد سان سيمون أن على النظرية الاجتماعية أن تستخدم نفس المنهج المستخدم فى علوم الملاحظة الأخرى إذ لابد أن يكون الاستدلال مستنداً إلى الوقائع التى تلاحظ وتناقش، بدلاً من أن تتبع مناهج العلوم التأملية التى ترد كل الوقائع إلى الاستدلال العقلى(٥٨).

يبقى بعد ذلك ما تذهب إليه الوضعية فيما يتعلق بوظيفة علم الاجتماع. حيث نجدها تحدد له وظيفتين احداهما علمية والثانية تتعلق بالنظام الاجتماعى. وفيما يتعلق بالوظيفة العلمية يرى سان سيمون أن مهام علم الاجتماع (الذى كان يسميه بالفسيولوجيا الاجتماعية) هى دراسة السلوك

البشرى. وبذلك فإن هذا العلم سوف يحتل ذات المكانة التى احتلتها العقيدة الدينية سابقاً. وسوف يبدو العلماء ورجال الصناعة كصفوة طبيعية جديدة بديلة لقيادة مجتمع العصور الوسطى من القساوسة والنبلاء(٥٩). بذلك يكون الوظيفة الأولى لعلم الاجتماع هى تقديم فهم ملائم للظاهرة الاجتماعية والكشف عن القوانين التى تحكم تفاعلها الداخلى وعلاقتها بالظواهر الأخرى.

أما بالنسبة لوظيفة علم الاجتماع قبل النظام الاجتماعى، فإننا نجد أن سان سيمون يؤكد أن الوظيفة الأساسية لهذا العلم هى أن يكشف قوانين النمو والتطور والتقدم الاجتماعى، كقوانين حتمية ومطلقة. ومن ثم فعلى الصفوة العلمية أن تكتشف المبادئ أو القوانين الأكثر ملاءمة للمجتمع الجديد. وسوف تطلب من الملاك أن يتعاونوا لتأسيس هذا المجتمع الجديد. فإذا لم يتحقق هذا التعاون فإن المحرومين قد يحصلون على ما يريدونه من خلال الثورة كما حدث فى حالة الثورة الفرنسية(٦٠).

بالنظر إلى ذلك نجد أن الوضعية دفعت إلى السطح تأسيس الإصلاح الاجتماعى على أساس من العلم، كما نجد أن سان سيمون يفترض اعادة التنظيم العلمى للمجتمع، ودعم مكانة العلم مادام تقدم المجتمع يعتمد عليه(٦١).

جوهر الأمر إذن أن الوضعية تتجاوز المثالية الهيجلية فى هذا الصدد، لأنها تعمل على تحرير الإنسان عن طريق الغاء اخضاعه الكامل للتطور الشامل للوعى أو العقل الكونى. وتأكيد أن فى مقدور الإنسان تنظيم المجتمع وتأسيس تقدمه بالنظر إلى وسيلة عقلانية هى العلم حتى يأمن الإنسان الفوضى من ناحية، ويدفع عن نفسه الخضوع الكامل لقدر يتجاوزه من ناحية أخرى.

٢- وتتعلق القضية الثانية بالإطار الذى تدرك من خلاله الواقع. وهو ما عرضنا له فى إطار قضية الإدراك الكلى أو الجزئى للواقع. وإذا كانت المثالية قد أكدت على كلية معلقة تمتلك تطوراً ذاتياً تتبدى فى إطاره هامشية ما هو جزئى واقعى. من هنا فقد كان المنطلق الأساسى للوضعية - خاصة عند شتال - هو العمل على انقاذ قيمة الوضعى، العينى والفردى، أى قيمة الوقائع. حيث يعيب شتال على فلسفة هيجل عجزها المزعوم عن تفسير الوقائع الخاصة التى يكون مجالها الواقع. فانشغال هيجل بالكلى لم يتح له فرصة الوصول إلى المضمونات الفردية للمعطى الموجود، التى هى مضموناته الحقيقية(٦٢).

لكن هل يعنى ذلك أن شتال الوضعى لم تظهر لديه رؤية كلية؟ يؤكد هربرت ماركيوز أنه قد كانت لديه نزعة كلية أخطر بكثير من نزعة هيجل. فالشخصية لديه لها وجودها العينى فى إطار علاقات الخضوع والسيطرة التى تسرى على الواقع الاجتماعى(٦٣). وهو ما يعنى أن فهم الوجود العينى للإنسان والسلوك يتم بالنظر إلى سياق العلاقات التى يعمل فى إطارها.

بل اننا نجد تأكيد ذات الموقف الوضعى عند كونت وإن كان أكثر اقتراباً من المثالية عن شتال. إذ نجده يؤكد منذ البداية أن المنهج العلمى يتطلب دراسة المجتمع ككل، ومن ثم لا يجب تجزئته إلى أجزائه المكونة(٦٤). يؤكد ذلك ما يذهب إليه دون مارتندال من أن المجتمع كان الوحدة الحقيقية للتحليل السوسيولوجى عند كونت. حيث يعلو المجتمع لديه على الكائن العضوى الفردى. ويتضمن هذا المجتمع كل الكائنات البشرية وأساساً كل الجنس الأبيض(٦٥). بل ان المظهر الأساسى للعلم السياسى عند كونت كما يذهب مارفن هاريس، يفترض صراحة أن نتوقف عن النظر إلى العادات الاجتماعية بصورة مطلقة أو مستقلة عن العناصر الأخرى(٦٦). وهو هنا

يتقدم للالتقاء مع المثالية حينما يستند أحياناً إلى المماثلة العضوية. إذ ناقش بالنظر إليها فكرة النسق المكون من الأجزاء. بل انه قد أجرى مقارنات للعناصر الفسيولوجية والخلايا والأعضاء، بالعائلة والطبقة والمجتمعات المحلية. غير أن ذلك لا يعنى إيمان كونت بالكلية بمفهومها المثالى، وإنما هو يريدها كلية واقعية على طريقته. فهو يريدها كلية تساعده على فهم فاعلية الأجزاء. ففى دراسة لفسيولوجيا الكائنات العضوية. يؤكد أن وصف الكل ينبغى أن يسبق تحليل الأجزاء. أنه ينبغى أن تحكم دراسة الأجزاء بواسطة دراسة النسق(٦٧). إذن فالقصد الأساسى عند كونت هو ادراك فاعلية الإنسان ومعنى سلوكه الجزئى. بيد أن هذا الفهم لن يكتمل إلا بادراك البعد الكلى للسلوك. غير أن الكلية وإن تبدت ظاهرياً متفقة مع الكلية المثالية. إلا أنها فى الحقيقة لها طابعها الخاص المتباين. فهى كلية واقعية تتجسد أساساً فى بناء المجتمع الواقعى وعلاقاته وتفاعلاته المتشابكة. هى ليست كلية متسامية عن الواقع، تمتلك استقلالاً ذاتياً عنه وتمنح نفسها شرف قيادتها له وعدم تأثرها به.

ومع الموقف النفعى كان للوضعية اتفاقات وافتراقات. وفى هذا الصدد نجد أن للوضعية موقفاً محدداً من مشكلة الموقف النفعى. حيث ترفع النفعية شعار عشوائية غايات السلوك أو الفعل. حيث يؤسس الإنسان سلوكه أو فعله بالنظر إلى معرفته الامبيريقية بالواقع المحيط. وهو ما يعنى اتاحة الفرصة لأعمال ارادية الإنسان واختباره. وأيضاً رفض أى تأثير للكلية النسقية على إنجاز السلوك الإنسانى الفردى. غير أن ما تذهب إليه النفعية على هذا النمو يؤسس تناقضاً فى إطار موقفها. فتحديد غايات السلوك بواسطة المعرفة العلمية بالواقع الامبيريقى يعنى ارتباط غايات السلوك بشروط الواقع المحيط وظروفه. ومن ثم القضاء على استقلالها التحليلى وهو الأمر الجوهرى

بالنسبة للموقف النفعى. حيث الأساس الوحيد والممكن للمعرفة الامبيريقية بحالة المستقبل يتمثل فى التنبؤ المستند إلى معرفة حالات الماضى والحاضر. ومن ثم يصبح السلوك أو الفعل محكوماً بواسطة شروطه. وبدون استغلال غايات السلوك يصبح الفصل بين الوسائل والشروط فصلاً لا معنى له. ومن ثم يصبح السلوك عملية تكيف رشيد وهذه الشروط. ويتحول الدور الفعال للإنسان إلى مجرد فهم واقعه، ومحاولة التنبؤ بمسار مستقبل تطوره. وفى هذا الإطار تخلقت حالة من الحيرة الرشيدة إذ كيف للإنسان أن يخطئ مادام ليس هناك تحكم آخر فى فعله سوى المعرفة والشروط المقيد بها من خلال هذه المعرفة. ومن ثم فقد كان على الفكر النفعي أن يواجه المعضلة النفعية Utilitarian - Dilemma والتى تطرح خيار اما أن يكون الاختيار الفعال للإنسان بين الغايات عاملاً مستقلاً فى انجازه لسلوكه، ومن ثم يصبح عنصر الغاية فى السلوك أو الفعل عشوائياً. أو ترفض كلية عشوائية الغايات المعترض عليها فى مقابل الاختيار المستقل للإنسان، ومن ثم إخضاع الاختيار أو استيعابه فى إطار شروط الموقف. أعنى العناصر التالية للتحليل بالنظر إلى مقولات غير ذاتية وهى أساساً الوراثة والبيئة بالمعنى التحليلى للنظرية البيلوجية. وفى هذا الإطار تتطرف الوضعية العقلانية المتطرفة Radical rationalistic positivism – وهى النقيض المقابل للنفعية – حينما تؤكد أن السلوك مجرد وظيفة للشروط الموقفية. وبالنظر إلى ذلك نجد أن كلاً من النفعية والوضعية إلمتطرفة هى مجرد مواقف فرعية خرجت على الإطار الوضعى الذى ظل فى قضاياه الأساسية بعيداً عن هذه التطرفات غير العلمية(٦٨).

وبالنظر إلى ذلك يتمثل المدخل الوحيد لتفسير السلوك من وجهة النظر الوضعية فى التأكيد على شروط موقف الفعل منظوراً إليها بشكل موضوعى

وليس ذاتياً، حيث عوامل الوراثة والبيئة(٦٩) فى هذا الصدد يمكن تحديد ملامح الموقف الوضعى بالنظر إلى العناصر الأساسية التالية:

* الاقتناع بالكلية كمدخل لادراك التفاعل والسلوك الاجتماعى غير أن هذه الكلية تختلف تماماً عن الكلية المثالية. فالأخيرة منقطعة الصلة تماماً عن الواقع بل تطلب من الأخير أن يكون تابعاً لها. بينما الأولى تصور الواقع فى ذاته وكما هو. البرهنة على الكلية المثالية ذات طابع منطقى، بينما البرهنة على الكلية الوصفية ذات طابع امبيريقى.

* الاتفاق مع النفعية – احدى شرائح الوضعية – على فاعلية الجزء (الإنسان) وتأثير سلوكه على الواقع المحيط. وهو ما يعنى الاتفاق مع النفعية حول قدر من الارادية أو الاختيارية. بيد أنها تختلف عنها فى أن تأسيس الفعل أو السلوك لدى الوضعية لا تحكمه المعرفة العقلانية بالواقع الامبيريقى على ما تذهب النفعية، وإنما يكون الفعل أو السلوك محكوماً من وجهة نظرها بعوامل الوراثة والبيئة وهى عوامل خارجية عن السلوك والإنسان معاً.

ويمكن استكشاف الأبعاد الأساسية التالية من استعراض مختلف المواقف النظرية فيما يتعلق بالمدخل الكلى أو الجزئى لادراك التفاعل الاجتماعى.

(أ) أن الإيمان بالمدخل الكلى أو الجزئى يعكس تطوراً عقلياً تاريخياً، حيث الإيمان المثالى بالكلى فى مقابل التأكيد النفعى على المدخل الجزئى. وهنا فإن الوضعية لا تعكس موقفاً وسطاً وإنما هى تؤسس موقفاً تعكس بعض ملامح كل من الموقفين.

(ب) أن الإيمان بالمدخل الكلى أو الجزئى يعكس حركة التفكير الاجتماعى نحو النضج أو النمو. بمعنى ارتباط الإيمان بالمدخل الكلى بسطوة التفكير الفلسفى الذى يؤمن بالمطلق دائماً، بينما ارتبط المدخل الجزئى

بالتوجه نحو التفكير العلمى الذى له طابع النسبية، وخاصة العلم الطبيعى من حيث أسلوبه ومنطقه فى التناول. وهو ما يفسر طبيعة ارتباط المثالية أو الوضعية بهذه المقولة.

٣- وتتعلق القضية المنهجية الثالثة بطبيعة موقف الوضعية من التفاعل الاجتماعى، ومدى اتصاف هذا التفاعل بطابع النسبية أو كونه تفاعلاً له الطبيعة المطلقة التى تتكرر فى كل زمان ومكان. وإذا كنا قد عرضنا للموقف المثالى من هذه القضية، وهو الموقف الذى يركز على الطابع المطلق للتفاعل فإننانجد الموقف الوضعى يقف موقفاً متطرفاً فى مواجهة المثالية بهذا الصدد. حيث نجد لديه إيماناً بما هو نسبى على حساب ما هو مطلق ومجرد. إذ ترى الوضعية أنه من الضرورى استبعاد كل العناصر التى تتجاوز المجال الذى تصدق فيه الأمور الواقعة وتشير إلى ما وراءه. وهذا يقتضى جعل النظرية الاجتماعية نسبية. ويؤكد كونت الخطوة الحاسمة الأخيرة للوضعية هى اتجاهها (فى كل الأحوال إلى الاستعانة بالنسبى على المطلق) وهو يستمد (من وجهة النظر النسبية على نحو لا نزاع فيه) رأيه الأساسى القائل بأن للتطور الاجتماعى طابعاً متوافقاً بطبيعته. فكل مرحلة تاريخية للمجتمع تبلغ من الكمال بقدر ما يسمح به (عصر الإنسانية) ونسق الظروف المناظر لها. وهناك انسجام طبيعى يسود بين الأجزاء الموجودة معاً فى البناء الاجتماعى. بل أيضاً بين امكانات البشر كما تتكشف وتتحقق هذه الامكانات فيها.

وفى رأى كونت أن النسبة لا تنفصل عن النظرة القائلة بأن علم الاجتماع علم دقيق يبحث فى القوانين الثابتة للمجتمع من الوجهين السكونى والحركى. هذه القوانين لا تكشف إلا بالملاحظة العلمية التى تقتضى بدورها تقدماً مطرداً فى التكنيك العلمى، من أجل معالجة الظواهر الشديدة التعقيد

التى يتعين تنظيمها. ويتفق بلوغ المعرفة الكاملة مع التقدم العلمى ذاته، أما قبل هذا الاكتمال فلا مفر من أن تكون كل معرفة وحقيقة جزئية، متناسبة مع مستوى التقدم العقلى الذى تم بلوغه.

إلى هذا الحد تعد النسبية عند كونت مقولة منهجية فحسب. أى مبنية على تصور ضرورى فى مناهج الملاحظة. ولكنه لما كان يفسر النمو الاجتماعى أساساً على أنه نمو عقلى. فإن نسبيته تفترض انسجاماً مقدراً بين الجانب الذاتى لعلم الاجتماع (المنهج) وبين جانبه الموضوعى (المضمون)[٧٠].

ويعنى قول كونت بالنسبى رفضه للمنطلقات الثورية التى ترمى إلى إيجاد نظام جديد للمجتمع. (فالبحث العقيم عن حكومة أفضل) ليس ضرورياً. إذ أن كل شكل من الأشكال الموجودة للحكومة له صدقه النسبى الذى لا يمكن أن ينازعه فيه سوى أولئك الذين يتخذون وجهة نظر مطلقة. وهى وجهة نظر باطلة بحكم تعريفها ذاته[٧١].

ويؤكد بارسونز على وضوح موقف الوضعية فيما يتعلق بنظراتها للتفاعل الاجتماعى على بعدى الزمان والمكان. حينما يذهب إلى أننا نجد منذ البداية تضميناً واضحاً بأن السلوك أو التفاعل يكون دائماً عملية فى قلب الزمان. ومن ثم يعتبر الزمن مقولة أساسية بالنسبة لهذا الإطار. ذلك لأن مفهوم غاية السلوك أو الفعل يتضمن الإشارة إلى المستقبل، إلى حالة ليست الآن فى قلب الحاضر. وقد لا تأتى إذا لم يفعل الإنسان شيئاً لتحقيقها. وحتى إذا كانت هذه الحالة موجودة فإنها لا تظل ثابتة، وهى الحالة التى عادة ما يتم التعبير عنها بمصطلحات الانجاز Achievement والتحقيق Realization أو الحصول على هدف الفعل أو السلوك[٧٢].

أما فيما يتعلق بالوضع المكانى للفعل أو السلوك. فإن الوضعية ترى أن الصلة بين السلوك والبعد المكانى ليست واضحة ومباشرة. ثم يذهب (إلى أنه ليست هناك مخاطرة إذا قلت أنه ليست هناك ظاهرة امبيريقية أو أية حادثة معرضة أو معروفة للخبرة البشرية ليست لها جانبها الفيزيقى. فمن المؤكد أنه ليست هناك ذات Self امبيريقية معروفة ليست جزءاً من الكائن العضوى البيلوجى أو مرتبطة به. ومن هنا فأحداث العقل أو السلوك عادة ما تكون أحداثاً واقعية فى المكان. أو أنها أحداث للكائنات الفيزيقية أو متضمنة بها. وعلى ذلك فليس هناك فعل واقعي أو سلوك لا يتصل بمقولة المكان(٧٣).

٤- أما بالنسبة لطبيعة ادراك الباحث للتفاعل الاجتماعى موضع الاهتمام، وهل يتسم هذا الادراك بالطبيعة الذاتية أم الموضوعية. فإننا نجد منذ البداية رفض الوضعية لأى تأثير ذاتى للباحث فى عملية ادراكه للتفاعل الذى يتولى دراسته. حيث تؤكد الوضعية أن المسلك الوحيد والممكن أمام الباحث العلمى لكشف حقيقة الفعل هى أن يغوص إلى ما وراء الخبرة الذاتية للإنسان. ويعنى ذلك أن يتخلى عن المقولات الذاتية للسلوك بهدف الكشف عن العمليات الموضوعية التى يعتقد أنها تؤثر فى السلوك عن طريق تأثيرها فى الإنسان دون أن يعرف أو يعى حقيقة ما يحدث(٧٤).

بل اننا نجد أن الوضعية فى محاولتها لتفسير السلوك ترجع ذلك تحليلياً إلى عوامل لاتدخل فى إطار المقولات الذاتية. أعنى بالنظر إلى شروط التفاعل أو السلوك. ويعنى ذلك تفسير السلوك أو أية واقعة اجتماعية بالنظر إلى شروط أو ظروف السياق المحيط. على أن ندركها بشكل موضوعى وليس ذاتياً. وهى عملياً تعنى العوامل المشار إليها(٧٥).

فإذا شكل ما سبق الأبعاد المنهجية العامة التى يدرك فى إطارها السلوك

فإن هناك من الإجراءات ما يرسخ الادراك الموضوعي له في إطاره الواقعي. أول هذه الإجراءات ما تذهب إليه الوضعية في رفض الملاحظة القيمة على الطريقة الامبيريقية. حيث ترى ضرورة توجه ممكنة لأى نوع من الظواهر لا تكون موجهة مبدئياً بنظرية ما تفسرها في النهاية(٧٦). ذلك أن الملاحظة مستحيلة بدون نظرية توجهها. وأيضاً تفسر ما تمت ملاحظته. فالحقائق لا تتحدث عن نفسها. ومن ثم ينبغي الاقتراب من الحقائق بالنظر إلى فروض أساسية(٧٧). وهنا نجد أن الوضعية تحاول ليس فقط أن تدرك الحقيقة أو السلوك من وجهة نظر الإنسان الباحث، ولكن أن تحيد موقفه أيضاً بحيث تصبح الفروض وسيلة حيادية تكشف عن حقيقة السلوك دون أن تسمح بتدخل الباحث.

بالإضافة إلى ذلك تؤكد الوضعية على ضرورة دراسة الواقعة أو السلوك من حيث استقرارها أو ديناميتها. إذ يؤكد كونت أن مدخل ادراك أى ظاهرة ينبغي أن يركز على جانبين. الجانب الاستقراري، حيث يمكن بحث قوانين الفعل ورد الفعل بالنسبة لمختلف أجزاء النسق. بينما يهتم الجانب الدينامي في دراسة الحقيقة بالكشف عن القوانين التي تحكم استمراريتها، ثم تجمعاتها التي تحتم مسار التطور البشري(٧٨). وهو ما يعني التأكيد على إجراءات أساسية بعينها، تعتبر هي المدخل الموضوعي الوحيد أمام الباحث لادراك حقيقة الظاهرة أو السلوك الإنساني.

خاتمة القول أن الاتجاهات التي نادت بالموضوعية كمدخل لادراك السلوك هي ذاتها التي رأت تفسير وقوعه بالنظر إلى عوامل خارجية عن الإنسان. كارجاع السلوك أو الفعل إلى عوامل بيئية أو وراثية بيلوجية كما تذهب بعض اتجاهات الوضعية أو حتى كما تدعي المثالية حينما تؤكد أنه لا يمكن العثور على تفسير لأفعال الإنسان الواقعية إلا بكونها تعبيراً عن الروح

الشاملة التى تشير إلى عملية تاريخية متنامية ومتكاملة وتحتوى فى إطارها على كافة التفاصيل الفردية.

أما تلك الاتجاهات التى تنادى بالمدخل الذاتى لادراك السلوك البشرى، فهى تلك التى ترى تفسيره بالنظر إلى جوانب أو عناصر فى (الحالة العقلية) للإنسان. فى إطار ذلك تؤكد بعض الدراسات أن المدافعة على المدخل الذاتى ليس إلا لكونها وسيلة منهجية أساسية للفهم العلمى للظواهر موضع الدراسة. بيد أن هناك مواقف أخرى فى إطار هذا الاتجاه تذهب إلى أن وجهة النظر الذاتية تمثل أكثر من وسيلة منهجية. لأن بعض العناصر الأساسية المتضمنة فى السلوك البشرى الذى يقع فى إطار المجتمع ليست قابلة للصياغة النظرية المنظمة، وذلك بدون الإشارة إلى المقولات الذاتية للسلوك(٧٩).

ثالثاً: الوضعية، تصورها لطبيعة النظام والمجتمع:

عرضنا فيما سبق لموقف المثالية من طبيعة النظام الاجتماعى والتفاعل الذى يتم فى إطاره. وفى هذه الفقرة نعرض لموقف الاتجاه الوضعى من ذات النظام وطبيعة التفاعل الكائن فى إطاره. ما هو المنطق التحليلى لنشأته، ثم ما هى طبيعة السلوكيات بين أفراده، وكيف أنها تتفاعل لتشكل نظاماً اجتماعياً عاماً، ثم كيف يحافظ هذا النظام على بقائه وكيف يضبط التفاعل الذى يتم فى إطاره.

١- وإذا كانت القضية الأولى فى هذا الصدد تتعلق بنشأة التفاعل الاجتماعى بين الإنسان والمجتمع. فإن الملاحظة المبدئية لموقف الاتجاه الوضعى فى هذا الصدد تكشف عن ميله إلى أن يسم برهنته بالسمة العلمية. ومن ثم فتناوله لهذه القضية يعتبر تناولاً علمياً وليس فلسفياً. خاصة إذا ادعت الوضعية بأنها النظرية العلمية بالمعنى الأساسى للكلمة. ومنذ البداية

نلاحظ رفضاً وضعياً قاطعاً لأى وجود مستقل لفرد. فكونت يرفض أن يرى الإنسان ليس بكونه موضوعاً فحسب. ولكنه لا يريده إنساناً نشطاً أيضاً. إذ يرفض أن يراه إنساناً يحدد بدلاً من أن يحدد. يرفض كونت أن يرى فى الفاعل قدرة على تغيير المجتمع حسب أهدافه، وهو ما تنكره الوضعية تماماً. حيث الأهداف بطبيعتها لم تخبره حتى هذه اللحظة. ولقد رفض كونت أيضاً، فكرة أن الإنسان يستطيع أن يتجاوز النظام الاجتماعى الواقعى، بل اعتبرها مسألة خطيرة للغاية. لأنها تعنى ضمنياً قدرته على تنظيم الحقيقة الاجتماعية ومن ثم قدرته على تحرير نفسه من القوى والشروط الصلبة التى لا ترحم(٨٠).

بل اننا نجد شتال يتحدث عن الدولة كتعبير عن المجتمع، وعن مدى تجاوزها للأفراد من البشر (فهى قوة ذات تسبق أعضاءها الأفراد وتعلو عليهم). والسلطة هى التى تربط العلاقات الاجتماعية والسياسية فى نهاية المطاف بالكل(ان كل سيطرة تنطوى على قبول لتفكير الحاكم وارادته فى حياة المحكومين)(٨١). وفى موقع آخر يؤكد أن الجماعة لا الفرد هى الموضوع النهائى للحق (أن الإنسان ليس كائناً حراً بالمعنى المطلق، بل هو كائن مخلوق ومحدود، ومن هنا فهو يعتمد على القوة التى أعطيته الوجود من خلالها. لذلك فإن للسلطات قدرة كاملة عليه حتى بدون رغبة)(٨٢). ذلك يعنى أن هناك حتمية اجتماعية يقررها كل من أوجست كونتوفريد ريش شتال يخضع فى إطارها الفرد بسلوكه الاجتماعى للمجتمع أو الحياة التى يعيش فى إطارها. ولا تتوقف الوضعية عند ذلك بل تذهب إلى أن هناك حتمية بيلوجية تتحكم فى السلوك الاجتماعى للإنسان(٨٣). بل اننا نجد أن المدارس الوضعية التى نشأت فى مرحلة النظريات العاملية فى علم الاجتماع

نادت كلها بخضوع السلوك البشرى لأنواع متعددة من الحتمية. كالحتمية الجغرافية والسلالية – السيكولوجية، وحتى الحتمية الاجتماعية[٨٤].

وتنتقل الوضعية من التأكيد على تبعية الإنسان للمجتمع وخضوعه الحتمى له إلى القول بأن للمجتمع قوانينه الخاصة التى تحكم استقراره وتطوره[٨٥]. ومن ثم تتحدد فاعلية السلوك البشرى فى إطار حدود بالغة الضيق. وليس أدل على ذلك من أن الوضعية التى تفهم موضوعها الاجتماعى تؤكد المجتمع ينبغى أن يكون الوحدة الحقيقية للتحليل السوسيولوجى وهو بالطبع أكثر سمواً من الكائن العضوى الفردى[٨٦].

٢– ومن ثم فالسؤال الذى يطرح نفسه إذن – مادامت الوضعية قد قلصت الوجود الفردى فى مواجهة المجتمع – عن من يعبر السلوك الاجتماعى؟ هل تخدم سلوكيات الإنسان اشباع حاجاته أم أنها تعبير عن متطلبات للمجتمع. بالنظر إلى هذه القضية ترفض الوضعية أية فاعلية للإنسان فى مواجهة حتمية النسق. ويوضح ذلك كونت عن طريق استراتيجيتين. الأولى هى الغاء أية امكانية لتدخل الإنسان. فهو يرفض بحدة فكرة أنه يمكن للإنسان أن يتجاوز النظام الواقعى القائم لكى يستوعب وينظم الواقع الاجتماعى ومن ثم يحرر نفسه من القوى والشروط التى لا ترحم[٨٧]. فى مواجهة ذلك يؤكد كونت على قضية هامة مفادها ضرورة تكيف الإنسان مع القوانين (الطبيعية) الإجتماعية. وهو يرفض ارادياً مبادئ التنوير التى تؤكد على امكانية تغيير النسق الاجتماعى بهدف تحقيق الكمال اللانهائى للإنسان[٨٨].

وفى مواجهة ذلك نجد التأكيد على معاملة المجتمع كالطبيعة. وبذلك فإذا كانت الحرية البشرية تعتبر هدفاً من أهداف التقدم. فإن سان سيمون

أخرج هدف تحقيق الحرية من مجال ارادة الفرد العاقلة، ووضعها في إطار القوانين الموضوعية للعملية الاجتماعية والاقتصادية(٨٩). وبذلك فقد خلعت الوضعية نوعاً من الحتمية على هذه القوانين حيث الناس مجرد أدوات أمام قانون التقدم ذى القدرة الشاملة. وهم عاجزون عن تغيير مساره. أو التحكم فيه. وقد أتمت فلسفة كونت الوضعية عملية تأكيد التقدم بحيث يصبح قانوناً طبيعياً مستقلاً(٩٠). وفى موضع آخر يؤكد أن الوسيلة الوحيدة للقضاء على الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية هي أن نتمسك بالتفسير الأساسى القائل أن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير، بدلاً من أن يحكمها نوع من الارادة. وبذلك اقترن رفض الوضعية للميتافيزيقا برفض ادعاء أن الإنسان قادر على تغيير نظمه الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقاً لارادته الكاملة(٩١). ثم يكمل الشروط قائلاً أن الموافقة على مبدأ القوانين الثابتة فى المجتمع تؤدى إلى اعداد الناس للنظام وطاعة النظام القائم وتشجع (على استسلامهم له)(٩٢).

ولا تختلف الوضعية الألمانية كثيراً عن نظيرتها الفرنسية فيما يتعلق بهذه القضية. إذ نجد أن شتال يمتدح شلنج حول تفضيله لما هو تاريخى على ما هو منطقى. وهما يتبنيان معاً نفس الموقف الذى قاده فون سافينى Savigny صاحب المدرسة التاريخية فى تقديمه لبرنامج هذه المدرسة (أنه لا يمكن أن يكون هناك اختيار بين الخير والشر) فقبول ما هو موجود خير على حين أن رفضه شر. بل على الأصح أن رفض ما هو موجود مستحيل بمعنى الكلمة. فالوجود يسيطر علينا سيطرة محتومة. وقد نكون على خطأ بشأنه وكلنا لا نستطيع تغييره. فكل شيء فى حياة المجتمع كائن عضوى. وكان كائن عضوى خير وحق فى ذاته. وقد وصف شلنج

النظام القانونى بأنه (نظام طبيعى) وبأنه (طبيعة ثانية) إن جاز التعبير وحمل على كل محاولات تغييره تمشياً مع صالح الحرية[٩٣].

وإذا كانت الوضعية قد انتهت إلى تأكيد انتفاء الارادة البشرية فى مواجهة فاعلية القوانين الاجتماعية التى تشكل حتمية يجب على البشر الخضوع لها. فإنها أوضحت أكثر من ذلك أن الفعل الاجتماعى ذاته محكوم بسياقه وليس بواسطة الإنسان الذى ينجزه. فالسلوك الاجتماعى من وجهة نظرها له شروطه الموقفية التى ينجز فى إطارها. وله غاياته التى يسعى إلى تحقيقها. فشروط الموقف بالنسبة لها يمكن ارجاعها تحليلياً إلى مقولات غير ذاتية كالوراثة والبيئة بالمعنى التحليلى للنظرية البيلوجية[٩٤].

وإلى جانب أن شروط السلوك الحتمية هى من خارجه سواء كانت جغرافية أو سلالية أو بيولوجية. فإن الوضعية ترسخ حتمية السلوك حينما ترفض مبدأ عشوائية الغايات مؤسسة مجموعة من العلاقات النسقية بينها. أعنى الانطلاق من وجود نسقى لتحديد غايات الفعل أو السلوك. وبالنظر إلى ذلك يولد الإنسان فيجد أن غايات السلوك ضمن معطيات الموقف. وبهذا الصدد يؤكد تالكوت بارسونز أن العنصر الوضعى يتكون من التضمين الذى يؤكد النظر إلى الغايات كمعطاة[٩٥]. ومن ثم فسلوك الإنسان أو فعله من وجهة النظر الوضعية ليس إلا عملية تكيف والشروط النسقية المسبقة[٩٦]. بذلك فالشروط أو العوامل النسقية لها تأثيرها فى عملية الفعل أو إنجاز السلوك من خلال أسلوبين: الأول من خلال المعرفة العلمية للفاعل بموقفه كوسيط للتأثير فى سلوكه[٩٧]. وثانياً من حيث اسهامها فى التكيف وفقاً لهذه الشروط.

٣– وإذا كان السلوك الإنسانى من حيث وسائله وغاياته أو من حيث الشروط الحاكمة له تعبيراً عن السياق الاجتماعى الذى يعتبر الإنسان جزءاً

منه. فإنه لابد أن تثور قضية الوعي بغايات السلوك ووسائله، أو بالأصح قضية عقلانية السلوك أو رشاده. الواقع أن موقف الوضعية في هذا الصدد يتحدد بطبيعة ادراكها للحقيقة الواقعية. فهي من ناحية تفضل التناول الجزئي لهذه الحقيقة. وهي من ناحية أخرى ترى ضرورة البحث عن التعميمات التي تحكم الواقع بحقائقه المتناثرة، والتي تشكل في مجموعها رؤية كلية تتجاوز حدود مفرداته. وهو الأمر الذي أسس التقاءها مع المثالية وانفصالها عن الاتجاه النفعي.

وإذا كانت العقلانية تتحدد تحت وطأة فكرة التنوير بأنها تأكيد حرية الذات المفكرة في تشييد عالم يكون معقولاً بقدر ما تسوده السلطة العقلية والعملية للفرد. فالحقيقة تنبثق من الذات وهي تحمل طابع الذاتية أياً كان الشكل الموضعي الذي تتخذه. فالعالم يعدو واقعياً بقدر ما يتفق مع الاستقلال العقلي للذات.

بالنظر إلى ذلك نقلت الوضعية مصدر اليقين من الذات المفكرة إلى الذات المدركة حسياً. وتصبح الملاحظة، وليس ذات الإنسان هي مصدر اليقين. وتتراجع الوظائف التلقائية للفكر على حين أن وظائفه السلبية التلقية تصبح لها مكان الصدارة(٩٨). بل اننا نجد أن الوضعية ترفض بوضوح كامل الرأي القائل أن طبيعة الفرد وعقله لا يمكن أن يصلحا معياراً للتنظيم الاجتماعي، إذ أن المطالبات المتطرفة بالثورة كانت دائماً تقدم باسم عقل الفرد(٩٩).

بل اننا نجد أن الوضعية العقلانية المتطرفة لا ترى في العقل أو السلوك الاجتماعي سوى وظيفة للشروط الموقفية، وهو ما يرفضه الفهم الوضعي المعتدل(١٠٠). حيث يتولد لدى الأخيرة فهم ترى من خلاله السلوك بأنه عملية تكيف رشيد وشروط الموقف. هذا مع تقليل الدور النشيط للإنسان إلى

مستوى فهم موقفه والتنبؤ بمسار تطور العقل والسلوك فى المستقبل(١٠١). ذلك يعنى أن ادراك عقلانية السلوك بالنسبة إلى وجهة النظر الوضعية تتم بالنظر إلى اعتبارين.

أ – أن فهم الفعل أو السلوك ينبغى أن يتم بالنظر إلى الشروط غير الذاتية التى تتجاوز الإنسان الفرد. وتتحدد أساساً بأنها البيئة أو الوراثة، ويكمن الاختلاف بينهما فى درجة التأثير التى تمارسها أى منهما(١٠٢).

ب– أنه مادامت المعرفة العلمية هى علاقة الإنسان الادراكية الوحيدة والفعالة بالواقع الخارجي، فإن تفسير فعاليتها أو قصورها يجب ألايتم وفقاً لعوامل ذاتية، كالفشل بسبب عدم الفهم أو عدم امتلاك الحقائق. لذا توصى وجهة النظر الوضعية بأن السبيل الوحيد أمام الباحث العلمى هو أن يتعمق إلى ما وراد خبرة الفاعل الذاتية. ومن ثم يتخلى عن المقولات الذاتية لإطار السلوك الاجتماعى، وذلك من أجل البحث عن العمليات الموضوعية التى يعتقد أنها مؤثرة فى الفعل بتأثيرها على الإنسان بدون معرفته ووعيه بما يحدث حقيقة(١٠٣).

ويعنى ذلك أنه إذا كانت المثالية ترى أن عقلانية الفعل تتمثل فى خضوع الوسط الاجتماعى بما فيه الإنسان وسلوكه الاجتماعى لفكرة عاقلة وشاملة تتجاوز العالم الواقعى وتقع فى المستوى الترنسندنتالى كما عند المثالية المحافظة، أو هى تكيف مع العقل الشامل أو الروح المطلق كما عند المثالية الموضوعية. بذلك تكون عقلانية ما هو واقعى مشتقة أساساً مما هو علوى وغريب عنه. فإننا نجد أن الموقف الوضعى يرى اشتقاق عقلانية السلوك الإنسانى من درجة تكيفه وشروط الموقف الاجتماعى الواقعى. ومن ثم فالإنسان يتلقى معرفته عن الواقع ولا يسبغها عليه. وبذلك فهو خاضع له فى تحديد عقلانية فعله. وفى تحقيق السلوك لغايات تشبع حاجات لديه.

٤- ويتسق مع فعالية السياق الاجتماعى فى تأسيس السلوك الإنسانى أن يكون ذاته مصدراً للضبط الاجتماعى بحيث يتجه السلوك الإنسانى نحو الغاية أو الهدف المحدد مسبقاً. والحق أن تحليل الموقف الوضعى بهذا الصدد يكشف عن رؤية متكاملة لفاعلية الضبط وبروز وجوده فى الموقف الاجتماعى . وينطلق موقف الوضعية من فرضية رفض الفوضى التى قد تطرأ على الموقف الاجتماعى. فسان سيمون يتنبأ بوقوع صراع بين الملاك وغير الملاك. بين الرأسماليين والعمال، وبصفة خاصة بين الأغنياء. والفقراء. ولكنه اعتقد أن هذا الصراع ينبغي ويمكن تجنبه فى المجتمع العضوى(١٠٤)، يؤكد ذلك ما يذهب إليه كونت من أن الفلسفة الوضعية هى السلاح الوحيد القادر على محاربة القوة الفوضوية للمبادئ الثورية الخالصة، وهى وحدها التى يمكن أن تنجح فى امتصاص النظرية الثورية الشائعة(١٠٥). بل اننا نجد أن كونت يرى أن الهدف الرئيسى للعلم الوضعى أن يسلم للتنبؤ الذى سوف ييسر الضبط الاجتماعى الذى يعتبر هدفاً شاملاً لمذهبه الوضعى. وأصبح شعاره الأساسى أن تتنبأ من أجل أن نضبط ونسيطر(١٠٦). يعنى ذلك أن الموقف الاجتماعى كما رأته الوضعية موقف متناقض تنقسم فيه الأنا على الآخر، ومن ثم فمن الضرورى تجاوز هذا التناقض بحيث تصبح تلك الوظيفة الحقيقية للعلم الوضعى أو لعلم الاجتماع.

وتطرح الوضعية حلاً أساسياً لهذا الموقف الفوضوى المحتمل بضرورة الموافقة على مبدأ القوانين الثابتة للمجتمع. ومن ثم فإن ذلك يعنى اعداد الناس للنظام وطاعة النظام القائم وتشجع على استسلامهم له. ويصبح الهدف الأساسى للفلسفة الوضعية فيما يتعلق بالنظام الاجتماعى هو نشر الاستسلام الحكيم(١٠٧). أو كما يذهب سان سيمون بأن الدفاع الوحيد الذى يمكن أن نلجأ إليه فى مواجهة الفوضى هو تطوير نسق من الأخلاق(١٠٨)

بفرض ضرورة الالتزام به. فما هو السبيل إلى ذلك. الإجابة تحديد طبيعة بناء الضبط من وجهة نظر الوضعية.

تؤكد الوضعية أولاً على أهمية نسق الأفكار. يدعم ذلك قول سان سيمون أن المعرفة هى العامل الذى يدعم المجتمع ويشكل ركيزته. فالمعرفة هى القوة الدافعة للتقدم والمحافظة على تماسك المجتمع. وفى أعقاب التسليم بأهمية المجتمع على هذا النحو نجد أن سان سيمون يرى وظيفته فى تحديد أكثر الأفكار ملاءمة لظروف المجتمع الأوروبى فى بداية القرن التاسع عشر(١٠٩). ومما لا شك فيه أن هذه الأفكار تعتبر القيم الأساسية التى توجه سلوك الإنسان فى المجال الاجتماعى وتضبط التفاعل الواقع فى إطاره.

وفى أعقاب تحديد الوضعية لمنظومة الأفكار والقيم التى ينبغى الالتزام بها نجد أن هناك من الوسائل ما يؤدى اتباعه إلى التزام الإنسان بهذه القيم. هذه الوسائل تنقسم إلى قسمين. وسائل داخلية أى من داخل الإنسان وأخرى خارجية تفرض عليه من الموقف أو السياق الاجتماعى.

وتعتبر تربية الناس وتعليمهم مجموعة القيم الأساسية التى ينبغى الالتزام بها أحد عوامل الضبط الاجتماعى. لأن ذلك يعنى اعادة الصياغة النظامية للإنسان أو بالأصح اعادة تنشئته وفقاً للقيم الأساسية التى تشيع حاجة أساسية لدى النظام. يتضح ذلك من تأكيد كونت أن حل الصعوبات الحالية يقتضى تغييراً فى الآراء والأخلاق لا فى النظم. حيث أن ذلك سوف يؤدى إلى تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعى يتدرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها وإلا كان مستحقاً العقاب(١١٠). وهو بذلك يمارس نفس موقف التنوير الذى رأى بضرورة تأسيس الضمير الداخلى للإنسان بواسطة الفكر الثيولوجى الذى قالت به المثالية الرجعية كأساس لنسق الضبط والأخلاق فى المجتمع.

ويعتبر الضبط من الخارج الجانب الآخر لجهاز الضبط الوضعى فى الموقف الاجتماعى. فى إطار ذلك يؤكد شتال أن المجتمع والدولة لا يمكن أن ينشأ من الأفراد أو يعتمد عليهم. بل أن حفظهما يقتضى قوة ترتكز على النظام الآمر وحده، تكون مستقلة عن ارادة الأفراد، بل (وتعارضة معها، تفرض عليها من الخارج)(١١١). وترى الوضعية أن هناك وسيلتين أساسيتين تحققان الضبط من الخارج.

فالصفوة الصناعية أو المتعلمة تعتبر وسيلة أساسية فى الضبط الاجتماعى. إذ يؤكد سان سيمون أنه لايرغب فى أن يحكم الأقوى ولكن الأكثر قدرة ومعرفة فى العلم والصناعة. فإذا حكمت الصفوة الصناعية فإنها لاتصدر الأوامر ولكنها تعلن فقط مايتسق وطبيعة الأمور. أما المجتمع الجديد فإننا نجده يحكم بواسطة المبادئ. ثم يؤكد سان سيمون أن هناك وسيلتين لمواجهة الصراع الطبقى والسيطرة عليه. فاما أن تستخدم الصفوة القوة لكى تفرض النظام الاجتماعى. أو جعل البشر يحبونه. وأن الأخيرة إلى حد كبير هى الأكثر عقلانية بالنسبة للصفوة العلمية(١١٢).

ويعتبر الجيش الوسيلة الأخرى التى تراها الوضعية كفيلة بحفظ النظام الاجتماعى. وبرغم موافقة الوضعية على ضرورة اختفاء العمل العسكرى تدريجياً. فإنها تقدم مرحلياً تبريراً مباشراً للوظيفة الهامة، التى يؤديها الجيش فى المحافظة الضرورية على النظام الاجتماعى. فإن (الجيش تقع على عاتقه مهمة متزايدة الأهمية، هى الاشتراك إيجابياً فى المحافظة على استمرار النظام العام. وحين تختفى الحروب القومية، سنجد على نحو متزايد أن الجيش تعهد إليه (برسالة اجتماعية) هى أن يكون طائفة كبيرة من حفظة الأمن السياسية(١١٣). ذلك يعنى الإيمان بالجيش كقوة عاملة وقهرية فى حفظ النظام الاجتماعى إذا فشلت الصفوة الصناعية فى تأسيس نوع من الالتزام والمبادئ التى ترى أنها تحفظ على المجتمع تماسكه.

الفصل الخامس

المذهب النفعي والتأكيد على

قانون اللـذة والألـم

تمهيد :

شكل الاتجاه النفعى الموقف الثالث من مواقف النظرية السوسيولوجية فى هذه المرحلة. وإذا كانت المثالية - رجعية كانت أم نقدية - قد شاركت الوضعية فى أن ثمة مقالاً - مع تباينه بينهما - لابد على الواقع أن يتطابق معه. فإن الاتجاه النفعى رأى أن يدرك الواقع الاجتماعى من خلال مظاهره المحسوسة. ومن ثم فهو أكثر ارتباطاً بما هو عينى. وفى إطار ذلك ترفض النفعية أية تأسيسات نظرية قد تقوم على النظر إلى علاقات غير مرئية. وبذلك نستطيع القول أن الموقف النفعى شكل طرفاً مضاداً للمثالية بينما احتلت الوضعية منتصف المتصل.

ولأن النفعية تشارك الوضعية ذات الموقف الطبقى، إلا أنها تشكل شعارات الشرائح التجارية والصناعية من الطبقة الوسطى. حيث كان كل هم هذه الشرائح أن تسعى إلى كسب بعض الامتيازات التى لن يتحقق كسب المزيد منها إلا بالقضاء على فكرة النظام باعتبارها تشكل قيداً على حركتها الحرة على ما ذهب الشرائح الوضعية الأخرى.

ذلك يعنى أننا فى مواجهة موقف نظرى جديد، له فرضياته وقضاياه المتميزة وأيضاً أبعاده المعرفية المحددة. ولتحديده نرى التعرض لثلاثة أبعاد رئيسية تشكل فى مجموعها البدايات النظرية للاتجاه النفعى. ثم نعرض

للموقف الطبقى الذى تدينه النفعية، ثم لطبيعة السياق الاجتماعى الذى تأسست فى إطاره.

أولاً: المذهب النفعي، جذوره الفكرية والتاريخية:

فى محاولة لتقصى البدايات النظرية والواقعية للفكر النفعى، نجد أنه إلى جانب أن الاتجاه النفعى يرجع فى بعض أفكاره الرئيسية إلى نظريات التعاقد. حيث أسس الإنسان النظام الاجتماعى لكى يؤمن نتائج جهوده المستقبلة، وهو ما أشرنا إليه فى الفصل السابق. فإن التجريبية شكلت أساساً للنفعية من حيث اختلاف الأولى عن الوضعية فى عدم الالتزام بما هو قائم(١). وثانياً فى رفض التصور المسبق عن نحو ما تذهب الوضعية.

حقيقة أن التجريبية شكلت أحد الروافد الأساسية للفكر الوضعى منذ أن وضع بيكون أسس المنهج التجريبى الحديث فى مطلع القرن السابع عشر، ثم بلغت التجريبية أوجها على يد ديفيد هيوم فى القرن الثامن عشر. ولأنها كانت معنية بالدراسات الابستمولوجية (التى تقع فى نطاق فلسفة العلم أو فلسفة المعرفة) التى بدأها جون لوك قبل ذلك بقرن من الزمان. فإنها كانت هدفاً لهجوم واضح شنه توماس ريد رائد المدرسة الحدسية. ومن ثم فقد حطم ريد قوائم التجريبية بحملته على هيوم. غير أنه قدر للتجريبية الانجليزية أن تنهض فى القرن التاسع عشر على يد جيرمى بتنام وجيمس مل، وجون ستيوارت مل، وليسلى ستيفن وهربرت سبنسر، وغيرهم من أعلام المذهب النفعي(٢). وأن تثأر لنفسها من خلال الهجوم الذى شنه جون ستيوارت مل بعد قرن من الزمان على وليم هاملتون رائد المدرسة الحدسية فى هذه الفترة.

وتؤكد الابستمولوجيا الامبيريقية كما عبر عنها جون لوك والقس بيركلى

وديفيد هيوم على ضرورة استنتاج المعرفة من التجربة. ثم استكشاف طبيعة الاستنتاج الناتج من التجريب. بذلك يصبح واضحاً أنه حينما تخضع الأفكار التقليدية لامتحان التجربة. فإن نقداً شاملاً وعميقاً لابد أن يحدث. وهو مايعنى أن التجريبية كانت أقل التزاماً بالواقع من الوضعية. ومن ثم فهى أكثر امكاناً لنقده متفقة بذلك مع المثالية. ولو أن نقد الأولى للواقع يتم بناء على معطيات محسوسة.

من هذا المنطلق شكلت التجريبية – التى ازدهرت فى الفكر الانجليزى فى المجال الأخلاقى – أحد روافد مذهب المنفعة العامة(٣). ويتضح ذلك من تبنى هلفثيوس Helvetius مذهب كوندياك Condillac فيما يتعلق بتحول أو انتقال الاحساس. حيث حاول هلفثيوس أن يبنى نظرية فيما يتعلق بنشأة الملكات Faculties من خلال التجربة والتأثير الخارجى. إذ يبرهن أنه حتى حب الذات مكتسب. فنحن لا نشعر بالحب إذا لم يسبق ذلك شعور باللذة والألم، تلك هى معطاة الطبيعة. حيث تثير اللذة والألم انتباهنا وتشحذه، بل وتحدد بأفعالنا .ومن ثم فإن من يجذب انتباهنا سوف يعتمد على التربية التى تتضمن كل شىء فى الطبيعة والظروف التى تؤثر على نمو الشخصية(٤).

وإلى جانب أن الاتجاه التجريبى – كأحد روافد المذهب النفعى – قد أسهم فى اسقاط الالتزام – الوضعى – بالواقع ورفض أية قداسة له، فإنه جعل التجريب أساساً لتفاعل الفاعل مع واقعه المحيط. وذلك لتحديد مصادر اللذة والألم بالنسبة له. ومن ثم يعتبر ذلك أساس تشكيل اتجاهه نحو الواقع. يؤكد ذلك اهتمام بنتام بالمنهج الاستقرائى كأساس لوضع علم للأخلاق ذى طبيعة واقعية. أو هو علم حساب اللذت والمنافع يأمل أن يساعد ذلك على استكمال علم الإنسان(٥).

ومن الواضح أن الاتجاه النفعى شكل المنطلق الفكرى لشرائح من الطبقة

الوسطى فى أعقاب الثورة الفرنسية ونشأة المجتمع الصناعى. بالإضافة إلى ذلك نجد أن تحليل أيديولوجيا هذا الاتجاه يكشف عن تضمنه لعناصر تؤكد المساواة والحرية وحقوق الإنسان فى مواجهة التأكيد على قيمة اسهامه الاجتماعى دون اعتبار لأصوله الاجتماعية أو ما ينسب إليه. بذلك نجد أن الطبقة الوسطى رفعت شعارات أكبر ملائمة لها. غير أنها قد لا تكون ملائمة للطبقات الأخرى. إذ من الواضح أن هذه الطبقة شكلت فى كل مكان رأس حربة الاصلاح الليبرالى فى القرن التاسع عشر. وقد ساعد النمو الصناعى والتجارى على نمو قوتها السياسية. وفى مقابل ذلك تضاءلت قوة سادة الأرض نسبياً. أما طبقة العمال المأجورين – على الأقل خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر – فلم تحقق إلا وعياً سياسياً ضئيلاً بذاتها. ومن ثم لم يكن لها تنظيم فعال(٦).

هذا وقد أنكرت الطبقات الأخرى وجود الطبقة الوسطى حاملة الشعار النفعى. فهذا أبى سايز Abbe Sieyes يتساءل: ما هى هذه الطبقة الثالثة. ثم يجيب بأنها لا شىء، ولكنها تريد أن تصبح شيئاً. ومن وجهة النظر الاقطاعية فإنه لا وجود واضح للطبقة الوسطى إلا بما تفعل، من حيث الخدمات والوظائف التى تؤيلها. ومع ذلك فبمرور الزمن فأخرت الطبقة الوسطى بنفعها، وبدأت تقيس كل الشرائح الاجتماعية بمدى النفع المنسوب لها، أو افتقارها لذلك. واكتملت الدائرة حينما تم تبنى شعار المنفعة العامة بواسطة الجماعات الأخرىَ وأسبغ عليها الاحترام. وأصبح النفع مدخلاً لتأسيس الاحترام الاجتماعى(٧).

ويمكن القول بأنه قد تم تطوير معيار المنفعة الخاص بالطبقة الوسطى من خلال الحوار مع المعايير الاقطاعية والادعاءات الأرستقراطية للنظام القديم. حيث تتأسس حقوق البشر وتتحدد بخلفياتهم الاجتماعية. سواء كانت

الطبقة أو البدنة. أى بواسطة كينونتهم وليس بالنظر إلى ما يفعلونه. وفى مقابل ذلك فرضت الطبقة الوسطى الجديدة تقديراً اجتماعياً عالياً لمهارات وطاقات الأفراد التى تسهم فى تأسيس الانجازات الفردية. ومن ثم تضمن معيار الطبقة الوسطى التركيز على المنفعة باعتبار أن المكافآت ينبغى أن تتناسب مع اسهام الشخص وانجازه. وأصبح موضع تأكيد أن نفع البشر ينبغى أن يصبح المحك للمكانة التى يحتلونها أو للسلطة التى توكل إليهم.

ومثلما عبر سابيز عن وجهات نظر الطبقات الأخرى فى الطبقة الوسطى الناشئة، وينقل لنا وجهة النظر الأخيرة فى هذه الطبقات عشية الثورة الفرنسية. ذلك أن الطبقات صاحبة الامتياز تصبح غريبة على الأمة بسبب لا نفعيتها. وهنا يتحدث سابيز إلى حد كبير عن الارستقراطية. فهى رغم مصالحها التجارية المتنامية، مازالت ترفض السعى الدائم فى إطار المشروعات أو المهن المدنية. وأنها إذا لم تكن فقيرة فإنها لا تستطيع إدارة أوضاعها الطبقية فخلال الثورة شجب أثرياء الطبقة الوسطى بواسطة اليعاقبة Jacobin أو الجناح الأكثر ثورية، من ناحية بسبب امتيازاتها الفاسدة ذات الخطورة القومية، ومن ناحية أخرى بسبب بطالتها التى لا نفع من ورائها. وبحلول القرن التاسع عشر أكدت قلة من الصفوة العقلية مع فلوبرت Flaubort حينما حدد عقيدته البرجوازية فى أن (على الإنسان أن يؤسس ذاته... وأن عليه أن يكون مفيداً... وأن يعمل)(٨).

بذلك رفعت الطبقة الوسطى الشعار النفعى كأساس لنيل الفرص والمكافآت وأيضاً كوسيلة تقضى على أساسها على زيادة الطبقة الارستقراطية وتؤسس على أساسها مشروعية زيادة الطبقة الوسطى. بذلك أكدت هذه الشعارات على ارتباط المكافأة بالمهارة أو القدرة وليس على أساس المولد أو الهوية الاجتماعية الموروثة. وأصبحت شعارات الطبقة الوسطى ضد كل ما

هو تقليدى، أو ما يتصل بالعزوة، وكانت ذات ميل إلى الإنجاز، وداعمة للفردية . وأصبحت كل الهوايات الاجتماعية الاقطاعية من وجهة نظر الطبقة الاقطاعية لا قيمة لها، ولا تصلح لأى ادعاءات صادقة . حيث يوجد الأفراد، المواطنون الذين لهم ذات الحقوق الطبيعية أو الذين يحكمون بذات المعايير، وبالنظر إلى منظومة قيمية واحدة(٩) .

استخلاصاً مما سبق نجد أنه بينما كانت الطبقة الوسطى موضع الادانة من قبل الارستقراطية الأوروبية لافتقادها الأصول الطبقية والهوية الاجتماعية ذات التقدير الاجتماعى المحدد، فإن هذه الطبقة – وخاصة شرائحها التجارية – استطاعت أن تفرض على الارستقراطية الارتواء من ذات الكأس عن طريق رفع شعارات تؤسس شرعية جديدة للسلوك الاجتماعى الملائم والإنسان الفرد الذى يتولى إنجازه . فى إطار ذلك فإن الاتجاه النفعى الذى عبرت عنه هذه الطبقة عمل على عدم تشخيص Depersonalization الفرد . حيث التركيز أساساً على نفعه ومن ثم جانبه الأدائى . فهى تنظر إلى الأشخاص من حيث منفعتهم، أى من حيث نتائج أو متتاليات أفعالهم(١٠) . وإذا كانت النفعية قد أسست المعيار الجوهرى الذى تستطيع بواسطته الطبقة الوسطى تقييم المناشط والأدوار . والذى يعنى أن الإنسان من وجهة نظرها لا قيمة له من حيث هو إنسان، ولكن من حيث الوظيفة التى يؤديها والمهارة التى يمكن أن ينجزها فى إطار مقابل يحصل عليه . فإذا لم تكن ثمة حاجة إلى مهارة الإنسان فإنه يصبح لا قيمة له . وإذا استطاعت الآلة أداء دور الآلة بكفاءة أكثر فإنه يمكن استبداله بها(١١) . ذلك يعنى أن البعد الاجتماعى للإنسان وحتى حالة الاجتماع التى تكمن وراء أدواره وانجازاته الظاهرة، غائبة عن الاتجاه النفعى تماماً . فالإنسان بالنسبة لها يؤدى سلوكاً مفيداً بالنسبة له وبالنسبة للمجتمع وعليه دائماً أن يقف فى

حالة مساومة مع المجتمع أو مع الآخر، وإلا تم تجاوزه وسحقه بلا رحمة، ومن ثم فالحل أو الإطار الاجتماعى الذى استنته النفعية يطرح من جديد مشكلة النظام الاجتماعى برغم أنها هى التى تولت حلها فى الفترة الهوبزية.

ويعتبر السياق الاجتماعى هو البعد الثالث الذى ارتبطت النفعية به. ومن ثم فقد انحصر تأسيس الاتجاه النفعى وأيديولوجيته الليبرالية المعبرة عنه فى ثلاثة أقطار أوروبية بصفة أساسية، وتعتبر ألمانيا أول هذه الأقطار، ولو أنها اتخذت الطابع الأكاديمى إذ تمثلت المشكلة الملحة على العقل الألمانى فى هذه المرحلة فى مسألة توحيد ألمانيا قومياً، وبالطبع فإن ذلك قد تحقق خارج المظلة الليبرالية بقيادة بسمارك Bismarck وهو هنتزولرنز Hohezollerns. وبذلك لم تكن الليبرالية ذات تأثير فى ألمانيا إلا فى بنائها التشريعى إلى حد ما، وإن اختفى هذا التأثير تماماً فى إطار البناء السياسى.

ولقد انتقلت النفعية من فرنسا إلى انجلترا من خلال الفيلسوف النفعى هلفيثوس ومؤلفه DeT esprit الذى ظهر فى عام ١٧٥٨. وفى فرنسا اتجهت النفعية نحو كونها فلسفة اجتماعية لطبقة بذاتها، وهى الطبقة الوسطى، وبرغم تناقضها مع الارستقراطية، فإنها ذاتها حملت اتجاهاً أرستقراطياً نحو الجماهير(١٢). ورغم انتقال النفعية الفرنسية عن الانجليزية إلا أن هناك فارقاً كبيراً بينهما وخاصة فيما يتعلق بمبحث الأخلاق(١٣). ومن الناحية العملية نجد أن هلفيثوس قد بذل مجهوداً كبيراً لتأسيس برنامج للإصلاح التشريعى عن طريق الاستفادة من ميكانيزم الدوافع البشرية وتحقيق التطابق التام بين السعادة الخاصة من ناحية والرفاهية العامة من ناحية أخرى. وبإيجاز فإنه قد جعل من مبدأ السعادة القصوى وسيلة للإصلاح وانتقلت منه إلى اتباعه من أمثال بيكاريا Beccaria وبنتام Bentham(١٤).

وإذا كانت انجلترا والمجتمع الانجليزى قد شكلا المعقل الحقيقى الذى

ظهرت فى إطاره النفعية والاتجاه الليبرالى المعبر عن رؤيتها السياسية . ومن ثم انتقلت منه إلى فرنسا من خلال هلفيثوس، فإنها رجعت ثانية إلى انجلترا على يد أحد أتباعه جيرمى بنتام. وإن كان هناك اتفاق على أن انجلترا قد شكلت المعقل الحقيقى للاتجاه النفعي، فإن ذلك قد كان لثلاثة عوامل رئيسية إلى جانب عوامل فرعية متعددة. ويتمثل أول هذه العوامل فى أنه منذ أن وضع بيكون فى مطلع القرن السابع عشر أسس المنهج التجريبى اتسم التفكير الانجليزى بالطابع العملى[١٥]. ومن ثم فقد انتشرت التجريبية على يد كل من بنتام وجيمس مل وجون ستيوارث مل، وليسلى ستيفن وكلهم من أعلام المذهب النفعى والتطورى... ولقد كان من المنطقى أن يقود تمسك الانجليز بالطابع العملى الواقعى إلى نتيجتين، أولهما التحالف مع الوضعية الفرنسية حتى أن جون ستيوارث مل كان يدعو لوضعية أوجست كونت بين الانجليز[١٦] ... أما النتيجة الثانية فقد أسلم هذا الاتجاه الواقعى لنوع من الواقعية الأخلاقية تمثلت فى مذهب المنفعة العامة. أما العامل الثانى فيتمثل فى طبيعة النشاط الاقتصادى الذى ساد المجتمع الانجليزى فى هذه المرحلة. فنحن نعرف أن انجلترا كانت مهداً للثورة الصناعية. ومن ثم فقد وجدنا أن انجلترا فقط خلال القرن التاسع عشر كانت من أكثر بلاد العالم من حيث مستوى التصنيع، بحيث ظهر نظام من التفكير يحاول تجاوز الفرضيات الراديكالية وتحقيق نوع من الانتقال والتطور السلمى، أولاً عن طريق الحرية الكاملة للصناعة، وعن طريق دعم الطبقة الوسطى، والطبقة العاملة ضد مخاطر الصناعة. ومن ثم دعم المجتمع ضد الانشقاقات الاجتماعية وخاصة فى حالة غياب خطوط التطابق بين الأوضاع الطبقية وبين الأحزاب السياسية[١٧]. ويتمثل العامل الثالث فى أن الليبرالية الانجليزية تأسست كتركيب لعدد من العناصر المتبادلة التى فضلت التعاون لإنجاز أغراض

أغراض محددة بدون اصرار على مسألة الاتفاق الأيديولوجي. ومن أفضل الأمثلة على ذلك ما أشار إليه جراهام ولاس Graham Wallace فيما يتعلق بالتحالف الفعال بين المسيحية الانجيلية والاتجاه الراديكى الدينى لبنتام والراديكاليين الفلاسفة(١٨). وهى التحالفات التى تأسست لأغراض عملية ذات نفع للطرفين.

بالإضافة إلى ذلك هناك مجموعة من العوامل التى ظهرت فى إطار المجتمع الإنجليزى، ودعمت الموقف النفعى، منها أن انجلترا كانت بلداً استعمارياً تجارياً على خريطة العالم. ومن ثم فقد كان منطقياً أن يؤسس أيديولوجية تبرر مشروعاته الاستعمارية عبر العالم. يدعم ذلك وجود رصيد نفعى حيث الاصلاحات الدستورية التى قادت إلى نظريات العقد الاجتماعى فى المجتمع الانجليزى.

وقبل أن نشرع فى تحديد المبادئ الأساسية للاتجاه النفعى نرى من الضرورى تحديد طبيعة العلاقة بينه وبين الاتجاهات النظرية الأخرى المعايشة له. بيد أننا نلاحظ منذ الوهلة الأولى اقتراباً نفعياً وضعياً وافتراقاً مثالياً نفعياً حاداً.

وتدور قضايا الخلاف بين الاتجاه النفعى والمثالى حول طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع. وأيضاً حول طبيعة النظرة إلى الواقع المعاش. فى البداية تتفق النفعية مع فلسفات التعاقد حيث أساس السلطة هو تأمين اشباع الحاجات الأساسية. إذ يعتبر هذا الاشباع التبرير الوحيد لوجودها(١٩). بالإضافة إلى ذلك نجد أن النفعية من الجناح الرجعى للمثالية فهى ترفض ما تذهب إليه المسيحية – السياق الأيديولوجى والقيمى للمثالية الرجعية – من الحكم على أفعال الإنسان بالنظر إلى معيار مدى تكيف مقاصدها مع

الأخلاق القائمة فى إطار ذلك ترفض النفعية التصور المسيحى للأخلاق على أنها مقدسة من قبل الله. يؤكد ذلك ما يذهب إليه البارون دى هولباخ Baron De Holbach خلال فترة التنوير إلى القول بأن الواجبات لا تشتق من الله، ولكن من طبيعة الإنسان. بل اننا نجد عديداً من الفلاسفة الذين يوافقون على تعريف توسانت Touissant للفضيلة على أنها الاخلاص فى إنجاز الالتزامات التى يفرضها العقل(٢٠) وهو بذلك يجعل من الإنسان مصدراً لعقلانية أفعاله وأنماط سلوكه، ومن ثم فهى ترفض تأكيد هذه العقلانية بالنظر إلى نسق قيمى خارج عن الإنسان ذاته.

ومن خلال ذلك تتقدم النفعية لكى تواجه المثالية النقدية حول عدة قضايا أساسية. فهى ترفض فكرة أو مبدأ القانون الطبيعى، ويستوى الأمر أن يكون أصله ثيولوجيا أو ميتافيزيقيا. فى مقابل ذلك تؤكد النفعية على مبدأ المنفعة كوسيلة لقياس دوافع السلوك. حيث تكون الدوافع خيرة إذا قادت إلى الانسجام والمصالح الفردية للآخرين، بينما تكون الدوافع سيئة إذا هى قادت إلى التناقض وهذه المصالح. وعلى أساس ذلك تعرضت التصورات الثيولوجية أو المتعلقة بالقانون الطبيعى لنقد حاد لكونها صياغات ميتافيزيقية أساساً ينبغى أن يطرح مبدأ المنفعة ليحل محلها(٢١).

وبينما تذهب المثالية النقدية إلى القول بأن ما هو كائن ليس سوى لحظة عابرة فى إطار كلية أو حقيقية ما ينبغى أن يكون. نجد أن النفعية وخاصة عند بنتام ترفض هذه المثالية، وترفض بدلاً منها الارتداد إلى الواقع وربط الأخلاق به(٢٢). وإذا كانت الثورة هى المطية المثالية لتحقيق ما ينبغى أن يكون فإن النفعية تفرض التحرك بما هو كائن من خلال منطق تطورى لتحقيق ما ينبغى أن يكون. ولقد عبر شاتوبريان عن هذا المزاج الليبرالى حينما قال: اننا ينبغى أن نحافظ على الانجاز السياسى الذى يعتبر احدى ثمار

الثورة ... غير أننا ينبغي أن نجتث الثورة من إطار هذا العمل ... ولقد عبر عن ذات الفكرة في وقت آخر حينما طرحت مثاليه التطور كمناقض للثورة(٢٣).

وبرغم هذا الخلاف الحاد بين النفعية والمثالية فإننا نجد أن ثمة ميلاً لدى بعض رواد الأولى نحو المعسكر المثالى. فبنتام ذاته يطور المنفعة الفردية ويجعلها أساساً للمنفعة الاجتماعية، هذا بينما يذهب جيمس مل على خلاف أبيه وأستاذه جون استورات مل، وبنتام. بعد اطلاعه على أعمال كانت وهيجل عن طريق شراحها من الانجليز والفرنسيين من أمثال كولدريدج وكارلايل وفيكتور كوزان وهاملتون إلى حد الضيق بالأنانية التى تعبر عنها بعض المواقف النفعية، مطالباً الإنسان الفرد بأن يعدل بين نفسه والآخرين عند تقرير المنافع وتوزيعها مستنداً إلى القاعدة الذهبية التى جاء بها عيسى الناصرى ومؤداها أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به، وأن تحب جارك كما تحب نفسك، واتجه مل بالخير وجهة اجتماعية خالصة فأقام الصلة بين سعادة الفرد وسعادة المجموع(٢٤).

أما علاقة النفعية بالوضعية فقد كانت أقل حدة وتناقضاً، حيث يكشف البحث عن انحصار الخلاف بينهما فى قضيتين. الأولى هى علاقة الإنسان بالمجتمع وتتعلق الثانية بعلاقة الإنسان بالآخر الذى يتعايش معه. أما فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالمجتمع، فنجد أن الوضعية قد أعطت الأولوية للمجتمع على الفرد. وطلبت ضرورة تكيف سلوك الإنسان مع متطلبات المجتمع ومقتضياته، مثلما تطلبت المثالية تكيفه مع العقل المطلق أو الروح العامة. فى إطار ذلك يؤكد بنتام أن القول بأى ذات مشتركة مجتمعاً كان أو دولة يعتبر محض خيال(٢٥). وأن ما هو كائن هو الإنسان بحاجاته الأساسية،

وأن فاعلية النظام الاجتماعى تكمن فى قدرته على اشباع الحاجات الأساسية للإنسان.

وبينما ترتضى الوضعية بناء طبقياً متمايزاً يجد مشروعيته فى تباين قدر المسئولية بين مختلف الفئات الاجتماعية، نجد أن الاتجاه النفعى يفرض التزاماً بحقوق الإنسان والمواطن. ومن بين ذلك أن البشر أحرار ومتساوون من حيث حقوقهم الرئيسية فلهم حقوق طبيعية غير منسية فيما يتعلق بالثروة، والأمان، ومقاومة القهر. ولهم حقوق طبيعية فى عمل ما لا يضر الآخرين(٢٦). بل أننا نجد أن النفعية تشن هجوماً على طبقة النبلاء باعتبار أنها طبقة مستهلكة وليست كالطبقة الوسطى منتجة... ويذهب الفن جولدنر أنه لكى نفهم علاقة الإنسان بالمجتمع، والفرد بالآخر فى إطار المجتمع، فإن ذلك يجب أن يتم بالنظر إلى علاقات السوق، حيث تقدير الإنسان أو السلوك من منظور فائدته، أى بالنظر إلى نتائج السلوك والحاجة المتبادلة إلى ذلك(٢٧). إذن فما هى طبيعة المبادئ الأساسية للاتجاه النفعى؟ تطرح النفعية فى هذا الإطار عدة مبادئ تسهم جميعهافى تحديد ملامح السلوك الاجتماعى وعلاقته بالسياق الذى يتأسس فى نطاقه.

ويتمثل المبدأ الأول لطبيعة الفعل أو السلوك لدى النفعيين فى أن البشر يسعون بالضرورة لتحقيق مصالحهم، حيث تمثل المصلحة الذاتية فى العلوم الأخلاقية النفعية ذات المكانة التى تحتلها الحركة Motion فى الفيزياء(٢٨). ذلك يعنى أن المصلحة هى غاية السلوك، وأن الإطار المرجعى للحكم على المصلحة هو ذاتية الإنسان. وهو ما يطرح القضية المحورية المتعلقة بعشوائية الغايات فى النظام النفعى، حيث كل فرد يسعى لتحقيق مصالحه، بما يطرح من جديد قضية النظام الاجتماعى.

ويتعلق المبدأ الثانى الذى يحكم عملية السلوك باتجاهه لتحقيق اللذة وتجنب الألم[٢٩]. ويترتب على ذلك وجود عدة معايير تتعلق بغاية السلوك وبدايته. إذ يبدأ السلوك من داخل الفرد متجها لتحقيق لذة أو تجنب ألم. ومن ثم فكما يذهب بنتام فإن اللذة والألم هما المعيار الوحيد لأية قيمة نحتاجها. ذلك أخضع النوع البشرى لحكم سلطتين، الألم Pain واللذة Pleasure حيث يتم الرجوع إليهما فيما ينبغى عمله، وأيضاً لتحديد ما يمكن أن تنجزه[٣٠]. وإذا كانت حاجات الإنسان وبناؤه الدافعى هما أساس انطلاق السلوك واكتسابه لهوية معينة، فإن الحكم على السلوك يتم بالنظر إلى النتائج التى حققها أو الاشباعات التى وفرها لحاجات الإنسان الرئيسية. فقيمة السلوك خارجة عنه وليست فى باطنه[٣١]. ومن ثم تكون نتائج سلوكياتنا هى أساس تقييمها وليست مقاصدها.

إن المبدأ الثالث يتعلق برشد الإنسان، حيث نجد أن سلوكه يتم بالنظر إلى حساب للنتيجة المتوقعة من خلال عدة أبعاد أساسية تتصل بالنتيجة المتوقعة الناتجة عن اللذة أو الألم، وهى العمق أو الشدة intensity ثم دوامها Its duration. ثم التأكيد أو التيقن Certainty. حيث أنها تقع كنتيجة لنوع معين من السلوك. ثم الامتداد Remoteness من خلال الزمن أو من خلال شمولها للآخرين، ثم صفاؤها Purity (أى تجردها من الآلام) ثم خصوبتها Fecundity (أى مدى ما يتولد عنها من لذات)[٣٢].

ويتمثل المبدأ الرابع والأخير فى ضرورة التحول من المنفعة الفردية إلى المنفعة العامة عن طريق استيعاب البعد الاجتماعى فى السلوك. ولقد تحقق ذلك بالتحديد على يد جيمس مل. وجوهر هذا المبدأ هو التأكيد على أن المعيار الوحيد للصواب والخطأ هو السعادة القصوى لأكبر عدد من البشر[٣٣]. فى إطار ذلك نجد أن كمبرلند يذهب إلى أن خير الجميع يعتبر غاية عليا

لسلوك الإنسان ومعياراً أقصى لتقييم سلوكه. ومن ثم أصبح الخير العام هو قانون الأخلاق الأسمى، فيه تتحقق سعادة الفرد والجماعة معاً، وسار فى هذا التيار شافتسبرى فربط خير الفرد بخير المجموع وقال أن الخيرية لا تكون إلا فى نزوع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط خارجى إلى ترقية خير المجتمع الإنسانى وسعادته، وجاء هاتشيسون فتوصل إلى طبيعة المذهب النفعى الذى نحن بصدده إذا جعل غاية السلوك تحقيق (أو فى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس)(٣٤).

ثانياً: المذهب النفعي والاقتراب من المنهج الوضعي:

عرضنا فيما سبق للبنية المنهجية التى أكدت عليها كل من المثالية والوضعية. ورأينا كيف أصبحت المسافة واسعة بين كلا الموقفين فيما يتعلق بالنطق المقنع لادراك تفاعلات الواقع وحقائقه. ولتوضيح حدة هذا الخلاف أوضحنا وجهة نظر المثالية والوضعية فيما يتعلق بحقائق محددة. كالموقف من نشأة علم يدرس المجتمع، أو الموقف من الحقيقة الواقعية وطبيعة التفاعلات التى تتم فى إطارها، ثم أفضل المداخل امكاناً لادراك هذه التفاعلات.

١- ففيما يتعلق بالموقف من العلم نجد أن النفعية والوضعية تتفقان فى مواجهة المثالية، الرجعية والنقدية، وإن تباينت المواقف الداخلية لكل منهما. ففى الفترة الدارونية وقفت النفعية فى مواجهة الاتجاهات الدينية والمحافظة. التى حاولت التقليل من شأن العلوم الاجتماعية الناشئة. حيث فوجئت هذه الاتجاهات بالتطورات التى حدثت فى مجالات الفيزيقا والكيمياء والهندسة. والتى رفعت المكانة الفكرية للمنهج العلمى. وخلال تأكيد النفعية على أهمية المدخل العلمى أكدت أهمية نظرية الحرية التجارية Laissez - Faire. حيث

شهدت هذه الفترة تأسيس كل من جيرمى بنتام، وجيمس مل James Mill وديفيد ريكاردو Ricardo وجون ماكلوش John MacCullouch للمبادئ الكلاسيكية للأنساق الاقتصادية والطبيعية المنظمة لذاتها. والتى لعبت دوراً متناقضاً خلال هذه المرحلة. إذ لعبت دور الأيديولوجيا العلمية للرأسمالية الصناعية. وفى ذات الوقت الملهم للمحاولة الاشتراكية والشيوعية فى تأسيس علم اجتماعى(٣٥).

بل اننا نجد أن مل، الذى كان يسير فى ركب بنتام، يعتبر الأخلاق علماً وضعياً وليس معيارياً. ومن هنا نجده قد نقل موضوعية من وضع المثل الأعلى الذى يجب أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى إلى وصف سلوك الأفراد فى مجموعة بشرية مرتبطة بمكانها وزمانها. مع اصطناع المنهج العلمى. مستنكراً بذلك الفلسفة الحدسية والعقلية، ومتطلعاً إلى اقامة فلسفة تجريبية تتخذ طابع العلم وتجرى على مناهجه وتتوخى النزاهة والموضوعية دون ادخال لعواطف الباحث وأهوائه. وبناء على هذا فمن بين مختلف مذاهب الأخلاق ليس هناك من المنفعية اصطناعاً لمناهج العلم والتزاماً بمقتضياتها(٣٦). ثم أنه وإن اختلفت النفعية مع الوضعية حول بعض أبعاد الموقف من العلم. فإن الأولى اتخذت موقفاً من العلم يقترب كثيراً من موقف الثانية. ويختلف إلى حد التناقض عن موقف كل من المثالية الرجعية والنقدية.

٢- أما فيما يتعلق بطبيعة ادراك السلوك الإنسانى فإننا نجد الاتجاه النفعى يقف فى ذلك على نقيض الموقف المثالى. والحق أن تحليل وجهة النظر النفعية فى هذا الصدد يكشف عن كونها رافداً خارجاً عن الموقف الوضعى حيث الاختلاف حول بعض الخصائص والاتفاق حول أخرى. فمن الثابت أنه إذا كان التاريخ الأوروبى وحتى انهيار الكنيسة الكاثوليكية قد شهد

ازدهار التصور العضوى فإن قيام الإصلاح الدينى البروتستنتى كان فيه قضاء على ارادة الكنيسة. واسترجاع حرية الإنسان وعلاقته المباشرة بالله. وبقيام الدولة القومية شهد الفكر الأوروبى محاولة تقنين العلاقة بين الفرد والدولة. بحيث طرحت قضية الحرية السياسية للفرد موضوعاً للحوار. وبذلك أسهمت هذه المرحلة فى الغاء أية كيانات خارج الفرد. حيث اعتبر الأخير مسئولاً عن سلوكه وصاحب ذلك تأكيداً على حرية الضمير الفردى وليس على القيم المشتركة لأعضاء المجتمع المسيحى. وتم التأكيد على حق الفرد فى الاختلاف عن الآخرين. وبخاصة فى وجه أية اتجاهات لقهره على الاتفاق وسلطة أو تنظيم معين. وعلى ذلك برز اهتمام عميق بغايات السلوك الإنسانى. وشكل هذا المنطلق بداية ما نسميه بالفكر النفعى(٣٧).

يعنى ذلك أن الموقف النفعى، شكل بداية الادراك الجزئى أو الذرى At-omistic فى النظرية السوسيولوجية. ويعنى هذا الاتجاه فى الادراك فهم خصائص التفاعل الكائن بالمجتمع من خلال ادراك خصائص الوحدات الفردية المكونة. ومن ثم فأنماط السلوك الأساسية لفرد ما تكون ذات أهمية – من حيث كونها شروطاً أو وسائل – لسلوك فرد آخر(٣٨). وفى إطار ذلك يتجه الفكر النفعى إلى ادراك السلوك الاجتماعى من مدخل ذى طابع جزئى أساساً. بحيث تتأسس خصائص هذه الجزئية وفقاً لما يلى.

فمن ناحية يركز الاتجاه النفعى على الجانب التحليلى للسلوك. أعنى أن التركيز يتم أساساً على وحدة السلوك ذاتها. مع اغفال العلاقات بين غايات سلوك مجموعة من الأفراد داخل مجتمع معين. فالتأكيد هنا يكون عادة على تنوعها وافتقادها لأى تكامل(٣٩).

ويرتبط بذلك تركيز المدخل الجزئى أو الذرى على وحدة السلوك الواقعى الرشيد. بمعنى أن معايير القيام بالسلوك تتم من داخله. وفى هذا

الصدد يؤكد النفعيون أن المعرفة العلمية هى عادة المعرفة التى تقود انجاز السلوك في إطاره الواقعى والامبيريقى. ومن ثم ينتمى السلوك فى تأسيسه وانجازه إلى ذاته وإلى الإنسان الذى يقوم به. وفى هذا الصدد يذهب تالكوت بارسونز إلى أن الموقف النفعى يعانى من معضلة فى هذا الإطار. فبينما هو يسند إنجاز السلوك إلى المعرفة الرشيدة بالواقع الامبيريقى، فإن هذه المعرفة فى النهاية هى معرفة بالعالم الخارجى. ومن ثم فالنسق ومعطياته له تأثيره على عملية السلوك. وهو ما يتناقض مع منطلقات الموقف النفعى ذاته(٤٠).

وتشكل عشوائية الغايات الخاصية الثالثة للموقف النفعى. فنظراً لأن هذا الاتجاه لا يرى فى النسق – تحليلياً – سوى مجموعة من الأنماط الرشيدة للسلوك. ورغم أن تصور السلوك لدى النفعية يتضمن اتجاهه نحو انجاز غايات معينة. فإنه ليس بالنفعية ما يشير إلى علاقات هذه الغايات كل بالأخرى. فالاهتمام يتركز أساساً على العلاقات بين العناصر الداخلية للسلوك الواقعى كوحدة، وأهمها الوسائل والغايات. ويذهب تالكوت بارسونز إلى أن هذا النقص فى الإطار النفعى يؤدى إلى نتائج خطيرة. حيث قد يحتمل اهمال الاتجاه النفعى لعلاقات الغايات كل بالأخرى معنى واحداً فقط، هو أنها ليست علاقات هامة على الاطلاق. ومن ناحية أخرى فإن عشوائيتها هذه لها الطابع الاحصائى(٤١). ويذهب مارفن هاريس إلى أن علاقات السوق هى النموذج الأمثل للتصور النفعى(٤٢). وهو ما يعنى اعطاء أولوية مطلقة لغايات السلوك بينما تتسم العلاقات بينها بالطابع الثانوى. موجز القول أن الاتجاه النفعى ينفر دائماً من الاهتمام بأى تصور كلى للواقع الاجتماعى. ومن ثم فالتفاعل لديه ينتمى إلى الوحدات التى تنجز مختلف أنماط السلوك وليس العكس. الإنسان رشيد لدى هذا الاتجاه، يتجه مباشرة إلى إنجاز غاياته المباشرة دونما اعتبار للآخر إلا بمقدار كونه وسيلة تساعده لإنجاز سلوكه.

فإذا رأت بعض الاتجاهات النفعية أن هناك كلية نسقية. فهى تراها ناتجة عن تفاعل أنماط السلوك الفردية، أو هى تحصيل إضافى مباشر لها.

٣- وبرغم تأكيد الموقف النفعى على ضرورة قيام علم يدرس الأخلاق، وبرغم تأكيده على تبنى المدخل الجزئى لادراك الواقع. فإننا نجده - رغم اعتباره أحد روافد الفكر الوضعى - يختلف مع الوضعية حيث يميل إلى التأكيد على نوع من الأخلاق فى إنجاز السلوك دون الالتزام باطارات نسبية قد يقع فى نطاقها السلوك أو يدرك من خلالها. وأول ما يواجهنا فى هذا الصدد مايذهب إليه جورج ساباين من أن النظرية الاقتصادية والاقتصاد قد ظهرتا كدراسات اجتماعية مستقلة إلى دراسات السياسة والتشريع لبنتام. حيث اعتمد إطارها على القوانين العامة للطبيعة البشرية المحددة. كقوانين اللذة والألم. ومن ثم فهناك ميل إلى التأكيد على قوانين مجتمع اقتصادى لا يرتبط بمقولتى الزمان والمكان(٤٣). وذلك يعنى أن القوانين الحاكمة للطبقة البشرية هى المؤثرة فى السلوك دون اعتبار لتنوعها. بل اننا نجد أن النفعية تغرق فى هذا الإطلاق حينما تؤكد على عشوائية غايات السلوك. حيث نجد فى تحرير لغايات السلوك من نسبية البيئة الاجتماعية والعوامل المتضمنة بها(٤٤). حيث يصبح السلوك نتاجاً لحاجات الإنسان والقوانين التى يحكمها وأيضاً لقدر المعرفة الامبيريقية التى لديه وتيسر له تأسيس ملائمة بين الوسائل والغايات دونما اعتبار للسياق الاجتماعى، والشروط التى قد يفرضها لتحديد مسارات هذا السلوك.

غير أن الاتجاه النفعى لم يخلص السلوك تماماً من سياقه النسبى إذ نجده فى بعض الأحيان يؤكد أن هناك نسبية زمانية قد تحكم السلوك. ولذلك فهو يرى السلوك الإنسانى كعملية تضم مجموعة من العناصر المتصلة ببعضها البعض، والتى تقع فى الزمان In time. هذا بالإضافة إلى التركيز على

الطبيعة السببية لعناصر السلوك من حيث قابليتها للتنوع والتغير وهو ما يؤكد تضمن العمليات الزمنية(٤٥). بيد أن هذه النسبية وإن تعلقت بالعناصر الداخلية المكونة للسلوك، إلا أنها تسقط تماماً إذا نظرنا إلى السلوك من خلال علاقته بسياقه لتحل محلها نظرة مطلقة تنسب السلوك إلى عناصر ثابتة ودائمة دون اعتبار لمقولتى الزمان والمكان.

٤- أما فيما يتعلق بموقف الاتجاه النفعى من المنطق الذى يجب أن يتبناه الباحث فى ادراكه للسلوك الواقعى، فإننا نرى نوعاً من عدم التحديد أيضاً. فبرغم اعتبار الاتجاه النفعى أحد روافد الوضعية ومن ثم فمدخله لادراك السلوك لابد أن يتسم بالطابع الموضوعى. فإننا نجد أن النفعية وإن أخذت بعض ملامح الوضعية فى هذا الصدد. إلا أنها ارتبطت بنوع من الادراك الذاتى للسلوك. وتتبدى الملامح الموضوعية فى الموقف النفعى من خلال تأكيده على أن العلاقة بين أجزاء النسق عادة ما تكون ذات دلالة عملية وليست منطقية(٤٦). هذا بالإضافة إلى تأكيد النفعية على معرفة الإنسان كمدخل لادراك هوية السلوك أو الواقعة الاجتماعية. فلكى تقيم نتائج سلوك ما فإن على الباحث أن يعرفها. ومن أجل السيطرة على هذه النتائج فإن على الباحث أن يستخدم العلم والتكنولوجيا لتحقيق ذلك. فى إطار ذلك نجد أنه من وجهة نظر المذهب النفعى نجد أن العلم والمعرفة يتشكلان بتصورات أدائية واضحة(٤٧).

وإذا كان تركيز المذهب النفعى على قدر المعرفة كمعيار لقدرة الإنسان على تحديد غايات سلوكه وأيضاً كإطار يساعده على انتقاء الوسائل الملائمة لإنجاز السلوك. وإذا اتفقنا على أن المعرفة لها أبعادها الموضوعية فلا شك أن لها طابعها الذاتى المحض. ومن ثم نجد أن النفعية ترجع لا عقلانية السلوك إلى عوامل تتصل بذات الإنسان وليس بشروط الموقف الذى ينجز فى إطاره

السلوك. إذ يكمن مصدر لاعقلانية السلوك فى عدم اكتساب الإنسان القدر الكافى من المعرفة أو اكتسابها بطريقة خاطئة. وهى كلها عوامل ترجع إلى انحراف الادراك الذاتى للإنسان فيما يتعلق بحقائق الموقف الخارجى(٤٨).

وتتأكد ملامح الموضوعية فى الأدراك من خلال تأكيد المذهب النفعى على الاستقراء كما يذهب جون ستيوارت مل. حيث هو الذى يكفل الكشف عن القوانين. وهو ما أوجب النظر إلى الأخلاق من وجهة نظر طبيعية، وهو الجانب الذى تعتبره الوضعية أخلد جانب فى تفكيره(٤٩). وذلك يعنى التعبير عن موقف وضعى واضح. حيث ادراك السلوك لابد أن يتخذ الطابع العملى، أى بالنظر إلى واقعيته وليس بالنظر إلى مقولات منطقية. حيث ييسر ذلك قدر المعرفة العلميـة التى تدعم استقراء الباحث للواقع المتعلق به. وهو ما يبعد الباحث عن محاولة ادراك الحقيقة من داخله، أو الادراك الذاتى للسلوك.

غير أنه فى مواجهة ذلك نجد تأكيداً على الادراك الذاتى للسلوك. فالمنفعة غاية السلوك الإنسانى ومعيار الأحكام الخلقية. بل أن أخلاقية أنماط السلوك تعتمد على نتائجها دون بواعثها(٥٠). فى إطار ذلك فإنه من وجهة النظر النفعية، فإن المقياس على صلاحية السلوك وفاعليته لا يتكون من معايير فوق البشر أو سامية عليهم. ولكنها من داخل البشر أنفسهم. حيث هم المقياس الحقيقى لذلك. أعنى افتراض المنفعة بالنظر إلى البشر، مصالحهم وسعادتهم. وتقييم سلوكيات البشر أو أية موضوعات، بالنظر إلى نتائجها. وهو ما يعنى تقييمها بالنظر إلى كيفية الاستفادة منها لتحقيق مصلحة، وليس بالنظر إلى طبيعة أنماط السلوك هذه، أو إلى طبيعة الموضوعات ذاتها. فالأشياء لا تصبح فى ذاتها خيراً أو شراً، ولكن بالنظر إلى كونها نتاجاً موافقاً عليه(٥١). ويعنى ذلك أن أسباب السلوك وبواعثه ليست هى محكات الحكم

على ملاءمته. وإنما المنطق الصحيح من وجهة النظر النفعية أن يتم الحكم على السلوك بنتائجه ومدى اشباعه للحاجات الأساسية للإنسان. هذا الاشباع يحكم عليه حكماً ذاتياً من وجهة نظر الإنسان ذاته، وليس من وجهة نظر الباحث الخارجي الملاحظ. لأن الاشباع بطبيعته خبرة ذاتية، وليس ظاهرة أو واقعة موضوعية.

خلاصة القول أن المذهب النفعي يرتضى بناء منهجياً يتأرجح من المثالية والوضعية. يأخذ من كليهما بعض العناصر المنهجية التى يحاول أن يشكل منها بناء يعبر عن موقفه المنهجي. بيد أننا فى النهاية نجد منهجيته تعكس نفس الطابع الذرائعى أو البراجماتى الذى عبر التوجيه الأيديولوجى العام لهذا الاتجاه.

ثالثاً: المذهب النفعي والموقف من تفاعلات الواقع الاجتماعي:

الحوار الذى دار فى هذا الصدد تعلق أساساً بطبيعة علاقة الإنسان بالمجتمع، أو بالآخر داخل هذا المجتمع. ما هو منطق تأسيس التفاعل الاجتماعى؟ ومن الذى شكل نقطة البدء فيه؟ الفرد أم المجتمع؟ ثم ما هى الميكانيزمات أو الوسائل التى تضمن استمرار التفاعل الاجتماعى داخل دائرة الوجود؟.

١- وفيما يتعلق بنقطة بدء التفاعل الاجتماعى. تكشف محاولتنا الالمام بالموقف النفعى فى هذا الصدد عن اغفال تام للوجود المجتمعي لحساب بروز الوجود الفردى. إذ نجد أن هربرت سبنسر منذ البداية يؤكد أن المجتمع هوية أو ذات تتشكل من الوحدات المنفصلة التى تتميز بترتيب دائم نسبياً فى إطار منطقة محددة(٥٢). بذلك يصبح الأفراد هم الوحدات الأساسية المشكلة للمجتمع، أو هم المتغير المستقل بالنسبة له(٥٣). وفيما يتعلق بأساس التفاعل

الاجتماعی فإننا نجد أن هلفثيوس يؤكد أن اللذة والألم تثير انتباهنا وتشحذه وأيضاً تحدد أفعالنا(٥٤). وإذا كان بنتام يؤكد أن سلوك وحياة الإنسان تخضع لسيطرة دوافع نفسية، بحيث ينتج عن ذلك أن أنماط السلوك الإنسانی لا تكون خيراً إلا إذا حققت، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً. فإذا عاقته كانت شراً. بذلك توقفت أخلاقية السلوك على نتائجه وآثاره(٥٥). بذلك تؤكد النفعية أن الفرد هو المدخل الوحيد لتأسيس السلوك، لأن لديه مقاييس الحكم على فاعلية السلوك وتحقيق غرضه.

بيد أن ذلك يعنى أن المجتمع ليس إلا بشراً منفصلين يسعى كل منهم بسلوكه نحو اشباع أنانيته الخاصة. بالنظر إلى ذلك يحاول بنتام على استحياء أن يدخل البعد الاجتماعی كأحد مقاييس منفعة السلوك. فهو وإن كان قد أكد أنه من الضلال أن ترد أفعال الإنسان أو بعضها إلى ما أسماه البعض بالغيرية أو الايثارية، فإن الغيرية ليست إلا أنانية متنكرة(٥٦). ومن ثم نجده يؤكد شمول اللذة (امتدادها إلى الآخرين كأحد مقاييس منفعة السلوك). بيد أن شدة اللذة (وهى أيضاً أحد المقاييس) تتناقض فی شمولها للآخرين. فاللذة تبدو قوية إذا هی اقتصر تأثيرها على صاحبها، ضعيفة متى وزعت على آخرين. ومن أجل هذا عدل بنتام عن قياس شمول اللذة واستبعد فی آخر أيامه من منطوق مذهبه (لأكبر عدد من الناس) وأصبح شعار مذهبه (تحقيق أدنى قدر من السعادة)(٥٧). ومن ثم فقد ارتد ثانية إلى البعد الفردی كأساس للسلوك والمنفعة وعجز بذلك عن صياغة مواءمة بينه والبعد الاجتماعی.

وتحت تأثير اتصاله بالفكر الرومانی والمثالی الذی تسلل إلى انجلترا فی القرن التاسع عشر. حاول جون ستيوارت مل أن يصور إنساناً ينصف غيره ويعدل بين نفسه والآخرين عند توزيع المنافع. واتجه بالخير وجهة اجتماعية خالصة. فأقام الصلات بين سعادة الفرد وسعادة المجموع. وأوجب أن

يضحى الفرد بسعادته من أجل المجموع. ومن ثم أقر الغيرية وأباح التضحية بشرط أن تكون أداة لخدمة المجموع. وجاهد بأن فى وسع الإنسان أن يعمل على اسعاد الآخرين. دون أن يكون فى هذا مصلحة له. ذلك ما يفعله البطل الشهيد، الذى يضحى براحته فى سبيل الآخرين طائعاً مختاراً(٥٨). ويعنى ذلك أن الاتجاه النفعى هو الاتجاه النظرى الوحيد الذى رأى فى الإنسان الفرد أساس السلوك وهدفه. بينما أضعفته كل من المثالية – الرجعية والنقدية – والوضعية لقوى غير مرئية هى الله أو المطلق أحياناً، أو هى المجتمع فى أحيان أخرى.

٢- أما فيما يتعلق بقضية السلوك كتعبير عن حتمية المجتمع أو اختيار الإنسان فإننا نجد أن الموقف النقص النفعى يتناقض مع كل من المثالية والوضعية. فإذا كانت هذه الاتجاهات ترى الإنسان خاضعاً للعقل الشامل أو المطلق تارة، أو خاضعاً للمجتمع تارة أخرى. فإن الاتجاه النفعى على خلاف ذلك يرى المجتمع بتكويناته الكلية نتاجاً لأفراده المكونين بسلوكياتهم وتفاعلاتهم الفردية(٥٩). هذا بالإضافة إلى أنه أياً كانت طبيعة الموقف النفعى، فإننا نجد تأكيداً على كفالة الحرية الفردية وتحريرها من كل قيد لا تقتضيه حماية مصالح الآخرين(٦٠). بل إن جون ستيوارت مل يرى أن السلوك الاجتماعى لا تحكمه أية عوامل خارجة عن ذات الفاعل. حيث أقام مل أخلاقية الفعل أو السلوك على مقصد صاحبه ومدى ارادته له(٦١). بيد أن محاولة تبين الموقف النفعى فيما يتعلق بالسلوك من حيث تعبيره عن الارادية الفردية أو الحتمية الاجتماعية، يبرز أن هذا الاتجاه قد اختار الموقف الأول على حساب الثانى، حيث يمكن تحديد الموقف النفعى فى هذا الصدد بعدة خصائص رئيسية.

أول هذه الخصائص بروز التصور الذرى أو الجزئى للسلوك. حيث تصور وحدات الواقع كما لو أنها منعزلة تصورياً. ومن ثم يتم استنتاج خصائص التفاعل الاجتماعى عن طريق عملية التعميم المباشر عن خصائص هذه الوحدات المنعزلة(٦٢). ويعنى ذلك أولوية الفرد على المجتمع الذى تتخلق خصائصه من خصائص الوحدات الفردية المكونة. بذلك تنتفى أية حتمية للمجتمع على الفرد، باعتبار أن الأول تخلق عن الأخير.

أما الخاصية الثانية فتمثل فى اقتناع الموقف النفعى بأن قدر المعرفة التى يمتلكها الإنسان لها تأثيرها الفعال على مسار سلوكه ومستوى انجازه. وذلك يعنى أن معرفة الإنسان وليست الظروف الاجتماعية هى المحدد الرئيسى لسلوكه(٦٣). وهو ما يعنى أن ارادية الإنسان هى المصدر الرئيسى لسلوكه، فليس هناك أى تأثير للحتمية النسقية عليه.

وتتصل الخاصية الثالثة بإيمان الموقف النفعى بمبدأ عشوائية الغايات. ومن ثم انتفاء علاقة الغايات ببعضها البعض. مما قد يجعلها تشكل وجوداً مفروضاً على الإنسان من الخارج. ومن ثم نجد أنه لتحرر الإنسان من هذا الوجود، فإن تركيزه يتم على مدى ملاءمة الوسائل المتاحة لتحقيق الغايات المرغوبة(٦٤). ذلك يعنى أن الموقف النفعى لا ينفى الوجود النسقى وإنما يراه إطاراً ناتجاً عن تفاعل مجموعة من البشر. ومن ثم فهو لا يفرض نفسه على حركة الإنسان التى ينبغى أن تكون حرة وارادية. ويراه أيضاً يشكل مجالاً لأعمال سلوكه وتحقيق منجزات هذا السلوك. هذه المنجزات أو النتائج قد يراها بعض النفعيين ذات عائد على الوجود الفردى فقط بينما يرى آخرون وجوب اتساعها لتتضمن بعداً اجتماعياً واضحاً.

٣- وإذا كان السلوك الإنسانى يستمد عقلانيته فى المثالية من العقل الكونى الشامل والمطلق، أو كما فى الوضعية من المجتمع. فإن الموقف

النفعى يربط عقلانية السلوك بالإنسان الفرد. حيث يؤمن هذا الاتجاه بالإنسان كوحدة ذات قدرة عقلانية فائقة. إذ تدرك النفعية الإنسان ككائن يمتلك قدراً من المعرفة العلمية المتعلقة بالواقع الاجتماعى. بحيث تصبح هذه المعرفة الصادقة هى الوسيط الوحيد والملائم لإنجاز سلوكه فى إطار الواقع الإجتماعى. وهى تجعل سلوكه وفعله نظاماً معقولاً، وليس مجرد استجابة لقوى لا معنى لها مفروضة عليه(٦٥). خلاصة القول أن لدى الموقف النفعى إيماناً متطرفاً يعلى من شأن العقلانية. فعدم امتلاك المعيار العقلانى – من وجهة نظرها – يعنى قصوراً فى كفاءة المعرفة. ومن ثم فالأمر الهام فى هذا الصدد أنه ليس هناك معيار بديل يمكن أن يقاس الانحراف أو القصور عن العقلانية بالنظر إليه. إذ ينبغى أن يكون هذا الانحراف أو القصور عن العقلانية له طابعه السلبى. وفى اللغة الدارجة نجد وصفين لذلك الخطأ Error أو الجهل Ignorance حيث ينبغى نسبة أى فشل فى الحياة وفقاً لمعيار العقلانية لأى من هذين العنصرين. فاما أن الإنسان لم يعرف ببساطة الحقائق الملائمة لسلوكه، ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف بأسلوب مختلف لو أنه قد تعرف على هذه الحقائق. أو أنه استند فى سلوكه إلى اعتبارات أثبتت المعرفة الواسعة خطأها. فهو قد اعتقد أنه قد عرف، بينما هو لم يعرف(٦٦). وذلك يعنى أن رصيد المعرفة التى يمتلكها الإنسان هى أساس عقلانيته. وأن هذه العقلانية هى المحكم الوحيد فى سلوكه. ومن ثم فالمجتمع بالنسبة للإنسان – من وجهة النظر النفعية – ليس سوى وسائل لتشكيل سلوكه، وهى وجهة نظر تعارضها الوضعية إلى حد كبير.

٤– يتضح من استعراض الموقف النفعى فيما يتعلق بالتفاعل الاجتماعى الواقعى أنه يتصور المجتمع باعتباره يتكون من مجموعة من الأفراد، الذين ينجزون أنماطاً من السلوك التى لها أهدافها وغاياتها، التى يصر الموقف

النفعى على طبيعتها العشوائية. وهو ما يفرض ضرورة تخلق بعض الآليات الاجتماعية التى تتولى تنظيم أنماط السلوك هذه وإلا تردى المجتمع فى حالة حرب الكل ضد الكل، أو حالة من الصراع الاجتماعى الشامل. ذلك يعنى حاجة المجتمع إلى ضبط اجتماعى، فما هو طبيعة الموقف النفعى فى هذا الصدد.

مبدأ لا توافق النفعية على وجود جهاز ضبطى خارج الإنسان وله وجوده المستقل – فى إطار الموقف الاجتماعى. يوضح ذلك ما يذهب إليه البارون د. هولباخ Baron D. Holbach خلال التنوير من أن الواجبات لا تشتق من الله ولكن من طبيعة الإنسان الأساسية. بل أن هناك كثيراً من الفلاسفة الذين وافقوا على تعريف توسانت Touissant للفضيلة على أنها الاخلاص فى أداء الالتزامات التى يفرضها العقل فالإنسان لا يضر الآخرين ليس لأن ذلك من القواعد اليومية ولكن لأن ليس من الحصافة فى شيء.

ويعنى ذلك أنه من وجهة نظر الثقافة النفعية، ليس هناك معايير ترنسندنتالية تفوق البشر ولكن البشر أنفسهم، وطبيعتهم الأساسية هى الأساس(٦٧). فى إطار ذلك فإنه ليست هناك قيم أخلاقية مفروضة على الفعل من خارجه، ولكن تتبدى أخلاقية الأفعال بالنظر إلى نتائجها بالنسبة للفاعل الذى عليه أن ينجز الفعل... فإذا أنت قيمت البشر والموضوعات بالنظر إلى نتائجهم فإن ذلك يعنى أن تقييمهم يتم بالنظر إلى مدى فائدتهم لتحقيق غاية معينة، وليس بالنظر إلى هويتهم فى ذاتهم.

ويعنى ذلك أن الاتجاه النفعى يدين الأشخاص الذين قد يتمسكون بالفضيلة وينظر إليهم على أنهم متمركزون حول ذواتهم بل وعصابيون Neurolic وفضلاً عن ذلك فإن الشخص غير النافع يكون موضعاً للعقاب، أياً كانت درجة تمسكه بالفضائل(٦٨).

ويؤكد ألفن جولدز أن لدى الاتجاه النفعى نوعاً من الاستعداد – من حيث قيم الضبط وثقافته – نحو حالة اللامعيارية الأخلاقية أو حالة الأنومى بالمعنى الدوركيمى. حيث تتخلى البرجوازية النفعية عن الدستور الأخلاقى لأن المنافسة تفرض عليهم احتقار الوسائل المشروعة أخلاقياً، وبدلاً من ذلك عليهم أن يستخدموا الوسائل القادرة على تحقيق النجاح(٦٩)... ذلك يعنى ضمنياً أن الاتجاه النفعى لكونه يسمح لكل شخص أن يسعى لتحقيق أهدافه وأن يختار محكات أخلاقية تحكم أفعاله، ومن ثم فليست هناك معايير قيم مشتركة أكثر أهمية من حق كل شخص فى أن يسعى لتحقيق مصالحه الخاصة، ثم هى فضلاً عن ذلك، تتضمن الاعتقاد فى الانسجام الأساسى بين مصالح البشر(٧٠).

وبرغم أن الأخلاق النفعية تستند على نتائج الأفعال بالنسبة لاشباع الحاجات الأساسية للفاعل، ومن ثم فإن عقله وطبيعته الأساسية هى مصدر الأخلاق فإننا نجد على ما يذهب الفن جولدز أن نسق الأخلاق النفعية يعانى من عدة تناقضات أساسية نذكرها فيما يلى.

يتمثل أول هذه التناقضات فى أن الموقف النفعى للطبقة الوسطى يؤمن بالأخلاق الطبيعية التى تعتبر المنفعة أحد عناصرها الرئيسية. بيد أن ذلك يشكل تناقضاً كبيراً فى إطار الموقف النفعى. حيث أننا إذا أكدنا على محورية المنفعة، فإن ذلك يعنى أن يهتم البشر بنتائج أفعالهم كمقاييس أخلاقية رئيسية. غير أنه إذا أدركنا البشر على أن لهم حقوقاً طبيعية. فإن ذلك يعنى أن لهم حقوقاً جوهرية، لا تعتمد فى صدقها على نتائج الأفعال. وهو ما يعنى تناقضاً فى نسق الأخلاق النفعى(٧١).

أما التناقض الثانى فينشأ عن ميل الاتجاه النفعى نحو الاهتمام بنتائج الأفعال دون اعتبار لأية قواعد أخلاقية فى الموقف الاجتماعى. ومن ثم

فهناك ميل مستمر نحو اللامعيارية أو الأنومى من قبل الاتجاه النفعى. بيد أنه إذا كان هذا الاتجاه يرفع المنفعة كشعار أخلاقى للفاعل أو فعله، فإنه يطرح على الفاعل النفعى أن يؤسس قيمة وفقاً لها، ومن ثم فهى من خارج الفعل. وعلى ذلك فإذا كانت المنفعة تميل إلى تقليل التوافق مع الأخلاق لكونها أخلاقاً، فإن حالة أنومى اللامعيارية الناتجة تكون فى جانب منها النتاج المتناقض للالتزام بالمنفعة وهى فى حد ذاتها مبدأ أخلاقى(٧٢).

أما التناقض الثالث الذى يحتويه نسق الأخلاق النفعى فيتمثل فى التأرجح الواضح للأخلاق البرجوازية فيما يتعلق باعلان حقوق الإنسان كوثيقة أساسية تشكل الجوهر الثابت لبنائها الأخلاقى. فى إطار ذلك لا ينبغى فرض أى عائق لم يفرضه القانون فى طريق انجاز أى شىء، وليس هناك ما يفرض على الفاعل أن يفعل ما لم يقرره القانون. ومن ثم فتأثيرها على البشر محدود للغاية. وبذلك يشخص القانون الاهتمام أو المصلحة العامة وتصبح الأخلاق مسألة خاصة. فى هذا الإطار فإن الإنسان قد يطلب حماية القانون فى حالة رفضه التكيف مع الدستور الأخلاقى. ومن ثم نجد أن إعلان حقوق الإنسان يتجاوز ادعاءات الأخلاق التقليدية حتى لو أنها وسعت من الادعاءات الجديدة للمنفعة(٧٣).

ويتمثل التناقض الرابع فى أنه بينما تؤكد النفعية على أن مكافآت الفاعل تتناسب وإسهاماته أو قدراته. ومن ثم ينطلق نقدها إلى النبلاء أصحاب الثروة الذين ليست لديهم أية قدرات يمكن أن تكون نافعة للمجتمع، بيد أن تقديس البرجوازية للثروة جعلها تؤمن بامكانية أن يكون لها عائد اجتماعى. وهو ما نقل التركيز على قدر المال الذى يمتلكه الشخص وليس على قدراته النافعة للمجتمع... ومن ثم أصبحت ثروة الطبقة الوسطى أحد المصادر الأساسية لتدمير دستورها النفعى(٧٤).

مجمل القول فإن بناء الضبط عند النفعية لا وجود له في الموقف الخارجي للفعل، بحيث أن موقف الفاعل يماثل إلى حد كبير حالة الأنومي الدوركيمية، حيث موقف الفاعل خلو من الضوابط، أو انهيار هذه الضوابط. بيد أنه إذا كان موقف الفاعل خلو من الضوابط المشتقة من التراث والتقاليد أساساً فإن هذا لا يعني العودة ثانية إلى فوضى النظام الهوبزية، وإنما نجد أن فعل الفاعل تحكمه ثلاثة ضوابط. الضابط الأول يتمثل في ناتج الفعل سواء بالنسبة للفاعل أو المجتمع، وقد اختلف رواد المنفعة فيما يتعلق بذلك، أما الضابط التالي فيتمثل في القانون الذي تفرضه الدولة أو النظام السياسي، وفي ذلك ترتبط النفعية إلى حد كبير بالموقف الهوبزي في هذا الصدد. بينما يشير الضابط الثالث إلى الخوف من الله، وهي مسألة تتعلق بضمير الفاعل ليس لها وجود في الموقف الاجتماعي خارجاً عنه(٧٥).

المراجع

مراجع الباب الأول

مراجع الفصل الأول

1- Lipset, Symour. Martin: Political Man - Gardin City. New York. Doubleday. 1959. pp, 2 - 8.

٢- بطرس غالى، وآخر: المدخل فى علم السياسة. الطبعة الأولى. ١٩٥٩، مكتبة الأنجلو المصرية. دار الطباعة الحديثة. ص ٢٤٩.

3- Sabine, G. H: A History of Political Theory (ed). 1959. George, G. Harrap. London p. 388.

4- Hill, Christopher: Thomas Hobbes and the Revolution in Political Thought. pp. 36 - 37 in Judith, N. Shklar (ed): Political Theory and Ideology. The Macmillan Company, New York. 1968.

5- Ibid., p. 43.

6- Ibid., p. 44.

7- Ibid., p. 44.

8- Nisbet, Robert: The Social Philosophers, Community and Conflict in Western Thought. Heinmann. London 1974. p. 142.

9- Sabine, G. H: Op, Cit., p. 402.

10- R. Nisbet: Op, Cit., p. 136.

11- Rousseau, J. J: The Social Contract. Discourses, Trans. By: Cole, D. H. New York. 1950. p. 136.

12- Ibid., p. 137.

13- Ibid., p. 138.

14- Nisbet, R: Tradition and Revolt. New York. Random House. Vintage Books. 1968. p. 24.

15- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 387.
16- Zeitlin, Irving. M: Ideology and the Development of Sociological Theory. Prentice - Hall. of India. New Delhi. 1969. pp. 3 - 4.
17- Ibid., p. 6.
18- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 597.
19- Bossenbrook, William. J: The German Mind. Detroit Wayne. State University Press. 1961. p. 227.
20- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 8.
21- Ibid., p. 8.
22- Ibid., p. 6.
23- Nord Linger, Eric: Politics and Society, The Study of Comparative Political Sociology. Englewood Cliffs. N. I. Prentice - Hall. (ed). 1970. p. 6.
24- R. Nisbet: The Social Philosophers. p. 138.
25- Irving Zeitlin: Op, Ci., pp. 5 - 6.
26- Ibid., p. 7.
27- Ibid., pp. 8 -9.
28- Ibid., p. 9.
29- Ibid., p. 6.
30 - Louch, A. R: Explanation Human Berkeley. University of California Press. 1959. p. 112.
31- R. Nisbet: Op, Cit., p. 139.
٣٢- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها. منشأة المعارف، ١٩٦٠، ص ١٤١.
33- A. R. Louch: Op, Cit., pp. 88 - 89.
34- C. Hill: Op, Cit., p. 38.
35- Ibid., p. 41.

36- Ibid., p. 30.
37- G. H. Sabine: Op, Cit, p. 388.
38- Nisbet, Robert: The Quest For Community. New York Oxford University Press. 1953. p. 124.
39- Ibid., p. 140.
٤٠- بطرس غالي وآخر: مرجع سابق، ص ٢٨٣.
41- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 492.
٤٢- بطرس غالي وآخر: مرجع سابق. ص ٢٨٤.
43- Robert Nisbet: The Social Philosophers. pp, 146 - 147.
44- G. H. Sabine: op, Cit., p. 422.
٤٥- بطرس غالي وآخر: مرجع سابق، ص ٢٨٤.
46- J. J. Rousseau. Op, Cit., p. 82.
47- Ibid., p. XIV.
48- Ibid., p. 63.
49- R. Nisbet: Tradition and Revolt. pp, 15 - 29 esp, p. 17. and See also R. Nisbet: Social Philosophers. p. 148.
50- J. J. Rousseau: Op, Cit., p. XIV.
51- R. Nisbet: Tradition and Revolt. Op, Cit., p. 16.

مراجع الفصل الثاني

1- C. Hill: Op, Cit., p. 36.
2- C. Hill: Op, Cit., p. 36.
3- Ibid., p. 36.
4- Ibid., pp. 44 - 45.
5- Ibid., p. 45.
6- Ibid., p. 46.
7- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 388.

8- Ibid., p. 388.

9- A. R. Louch: op, Cit., p. 123.

10- Ibid., p. 4.

11- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 393.

12- Ibid., p. 403.

13- Ibid., p. 390.

14- Ibid., p. 497.

15- Ibid., p. 486.

16- Ibid., p. 487.

17- Ibid., p. 487.

18- Ibid., p. 490.

19- Ibid., p. 491.

٢٠- بطرس غالى وآخر: مرجع سابق، ص ٢٨٤.

٢١- نفس المرجع. ص ٢٨٤.

22- G. H. Sabine: Op, Cit., pp. 489 - 490.

٢٣- فاروق يوسف أحمد: دراسات فى علم الاجتماع السياسى (جـ١)، علم الاجتماع السياسى، مكتبة عين شمس، ١٩٧٧، ص ٤٧.

24- Q, Skinner: Verbal behaviour (Language). 1959. p. 39.

25- Hobbes, Thomas: Leviathan. p. 65. Through. Christopher Hill. Op, Cit., p. 48.

26- C. hill: Op, Cit, p. 38.

27- G. H. Sabine: Op, Cit., pp. 495 - 496.

28- T. Parsons: The Structure of Social Action. pp. 19 - 22.

29- T. Hobbes: Op, Cit. p. VI.

30- G. H. Sabine: Op, Cit., pp. 393 - 394.

31- A. R. Louch: Op, Cit, p. 62.

32- Ibid., p. 10.

33- T. Parsons: The Struture of Social Action. pp. 91 - 92.

٣٤- بطرس غالى وآخر: مرجع سابق، ص ٢٥١.

35- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 28.

36- Ibid., p. 20.

37- A. R. Louch: Op, Cit., p. 43.

38- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 26.

39- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 394.

40- R. Nisbet: The Social Philosophers. p. 139.

٤١- بطرس غالى وآخر: مرجع سابق، ص ٢٥١.

42- A. R. Louch: Op, Cit., pp. 21 - 22.

43- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 89.

44- Ibid., pp. 90 - 91.

45- A. R. Louch: Op, Cit., p. 18.

46- G. H. Sabine: Op, Cit., pp. 485 - 486.

47- Ibid., p. 492.

48- A. R. Louch: Op, Cit., p. 16.

49- Ibid., p. 15.

50- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 26.

51- R. Louch: Op, Cit., p. 32.

52- Miller, J. K & R. L. Hamblin: Interdependence, differental rewarding and productivity. Amer, Soc, Rev. 1963. No. 28. pp. 768 - 778.

53- Gautheir, D. P: Yet another Hobbes. Inquery. No. 12. 1969 Vol. 23. pp. 449 - 473.

54- Becker, Howard & H. Barns: Social thought from Lore to Science. Harren Press. Washington. D. C. 1952. p. 440.

55- A. R. Louch: Op, Cit., p. 10.

56- J. J. Rousseau: Op, Cit., p. 222.

57- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 26.

58- R. Nisbet: Social Philosophers. p. 147.

59- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 28.

60- J. J. Rousseau: Op, Cit., p. 149.

٦١- بطرس غالى وآخر: مرجع سابق، ص ٢٥١ .

62- G. H. Sabine: Op, Cit., pp. 392 - 396.

63- T. Hobbes: Leviathan Through G. H. Sobine. p. 498.

64- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 397 - 398.

65- T. Hobbes: Leviathan Through. G. H. Sabine: Op, Cit., p. 395.

66- R. Nisbet: The Social Philosophers. p. 139.

٦٧- توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٤١ .

٦٨- بطرس غالى وآخر: مرجع سابق، ص ٢٨٥ .

69- Cassier, R: The Philosophy of the Enlightment, Princeton University Press. 1951. p. 260.

٧٠- محمد على محمد: أصول علم الاجتماع السياسى، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٨٩.

71- J. J. Rousseau: Op, Cit., p. 30.

72- R. Nisbet: Tradition and Revolt. pp. 19.

73- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 30.

74- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 497.

75- A. R. Louch: Op, Cit., pp. 31 - 32.

٧٦- بطرس غالى وآخر: مرجع سابق، ص ٢٥٣ .

77- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 94.

78- R. Nisbet: The Quest for Community. pp. 129 - 140.

79- R. Nisbet: The Social Philosophers. p. 143.

80- Ibid., p. 145.

81- A. R. Louch: Op, Cit., pp. 41 - 42.

82- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 36.

83- J. J. Rousseau: Op. Cit., p. 52.

84- Ibid., p. 52.

85- R. Nisbet: Tradition and Revolt. p. 21.

86- Ibid., p. 22.

87- R. Nisbet: The Social Philosophers. p. 10.

88- A. R. Louch: Op, Cit., pp. 11 - 12.

٨٩- توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٤٠.

90- R. Nisbet: Social Philosophers. p. 140.

91- Ibid., p. 141.

92- Ibid., p. 142.

93- Durkheim, E: Montesquieu and Rousseau. Ann Arbor. The University of Michigan Press. 1960. p. 84.

94- R. Nisbet: The Social Philosophers: p. 150.

95- R. Nisbet: Tradition and Revolt. p. 20.

96- J. J. Rousseau: Op, Cit., p. 138.

97- R. Nisbet: The Social Philosophers. p. 149.

98- R. Nisbet: Tradition and Revolt. p. 27.

99- J. J. Rousseau: Op, Cit., p. 38.

100- Ibid., p. 43.

101- R. Nisbet: Tradition and Revolt. p. 24.

مراجع الباب الثاني

1- Irving Zeitlin: Op. Cit., p. 43.

2- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 423.

٣- هربرت ماركيوز: العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، الطبعة الأولى، ص ٣٢٦.

٤- نفس المرجع، ص ٣٢٥.

5- Barns, H. E.: An Intellectual and Cultural History of the Western World. New York. Dover. Vol. II. p. 859.

6- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 523.

٧- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣١٧.

٨- نفس المرجع، ص ٣١٨.

٩- نفس المرجع، ص ٢٥٣.

مراجع الفصل الثالث

1- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 84.

2- Ibid., p. 85.

3- Ardent, Hannah: The Human Conidition. New York. Anchor Books. 1959. p. 365.

٤- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ١١٣.

5- Martindale, Don: The Nature and types of Sociological theory. London. Routledge & Kegan Paul. 1961. p. 53.

6- Ibid., p. 53.

7- Ibid., p. 54.

8- Ibid., p. 54.

9- Ibid., p. 54.

10- Ibid., p. 55.

11- Ibid., p. 55.

12- Ibid., pp. 55 -56.

13- Maxlish, B: Burk, Bonald and De Maistre: A Study in Conservativism. Columbia University. 1955 p. 214.

14- Ibid., p. 199.

15- Burk, D. Edmund: Reflections on the revolution in France. New York. Dutton. 1960. p. 219.

16- Nisbet, Robert. A: Conservatism and Sociology. Amer, Jour. of Soc. 1952. Vol. 13. No. 6. pp. 341 - 354.

17- Ibid., p. 320.

18- Bossenbrook, William: The German Mind. Detroit, Wayne University Press. 1961. p. 227.

19- G. H. Sabine: Op. Cit., p. 527.

20- Irving Zeitlin: Op, Cit, p. 40.

21- B. Mozlish: Op, Cit., p. 79.

22- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 49.

23- Brande, George: Main Currents in Nineceenth Century. New York. 1906. p. 113.

24- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 44.

25- Ibid., pp, 47 -48.

26- Harris, Marvin: The Rise of Anthropological theory. A History of theories of Culture. Columbia University. New York. 1968. pp. 57 - 59.

27- Robert Nisbet: Conservatism and Sociology. p. 117.

28- G. H. Sabine: Op, Cit., pp. 544 - 545.

29- Ibid., pp. 546 - 547.

30- Ibid., p. 537.

٣١- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٢٤٩.

32- Marvin Harris: Op, Cit., p. 59.

33- B. Mazlish: Op, Cit., p. 77.

34- Ibid., p. 199.

35- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 84.

٣٦- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٢٥ .

37- H. Ardent: Op, Cit., p. 365.

٣٨- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ١١٣ .

39- Smart, Barry: Sociology, Phenomenology and Marxian analysis, Critical discussion of theory and practice of Social Science of Society. Routcedge & Kegan Paul. London. 1967. p. 52.

40- T. Parsons: The Structure of Social Action. pp. 50 -51, 55.

41- G. H. Sabine: Op. Cit., p. 538.

42- T. Porsons: The Structure of Social Action.

43- Ibid., p. 476.

44- Ibid., p. 478.

٤٥- زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة. جزء (١). دار مصر للطباعة، ١٩٧٠، ص ١٦٣ .

٤٦- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ١٢٦ .

٤٧- زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص ص ١٦٦ - ١٦٧ .

48- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 537.

٤٩- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩، ص ٣٤٦ .

50- Don Martindale: Op, Cit., p. 55.

51- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 537.

٥٢- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ١٣٦ .

٥٣- نفس المرجع، مرجع سابق، ص ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

54- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 30.

٥٥- زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ١٦٣.

56- Irving Zeitlin. Op, Cit., p. 36.

57- Don Martindale Op, Cit., p 55

58- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 559.

59- Ibid., p. 538.

٦٠- زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ١٦٥.

61- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 487.

62- Ibid., pp. 482 - 483.

63- Ibid., p. 474.

64- Ibid., p. 64.

65- Ibid., p. 474.

66- Ibid., p. 475.

67- Ibid., p. 476.

٦٨- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٢٩.

69- T. Parsons: The Structure of Social Action. pp. 475 - 476.

70- Ibid., p. 477.

71- Hegel. F.: Science of Logic. Trans by: W. H. Jonston and J. G. Strutnes. New York. The Mac Millan Company. 1951. Vol. 1. p. 147.

72- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 527.

73- Ibid., pp. 727 - 528.

74- Irving Zeitlin; Op, Cit., p. 38.

75- Ibid., p. 44.

76- Ibid., p. 45.

77- Ibid., p. 45.

78- Ibid., p. 46.

79- Marvin Harris: Op, Cit., p. 59.

80- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 545.

81- Ibid., p. 548.

82 Ibid., p. 547.

٨٣- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٢٣١.

84- G. H. Sabine: Op. Cit., pp. 523 - 524.

85- Ibid., p. 537.

86- Ibid., p. 551.

87- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 54.

88- Ibid., p. 55.

89- Barry Smart: Op, Cit., p. 14.

90- Irving Zeitlin, Op, Cit., p. 52.

91- Ibid., p. 53.

92- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 529.

93- Ibid., p. 537.

94- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 478.

95- Ibid., p. 477.

96- Collet, L.: From Rousseau to Lenin, Studies in Ideology and Society. London, New Left Books. 1972. p. 10.

97- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 477.

98- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 50.

99- Ibid., p. 58.

100- Malinowski, B. Arganauts of the Western Pacific. Chapel Hill. New York. 1934. p. 230

١٠١- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ص ٢٥١ – ٢٥٢.

102- T. Porsons: The Structure of Social Action. pp. 57 - 58.

103- Ibid., p. 478.

104- Ibid., pp. 483 - 484.

105- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 45.

106- Ibid., p. 50

107- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 526.

مراجع الفصل الرابع

١- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٢٧.

٢- نفس المرجع. ص ٣٢٨.

3- M. Harris: Op, Cit., p. 60.

4- D. Martindale: The Nature and types of Sociological theory. p. 50.

5- Ibid., pp. 56 - 57.

6- Ibid., p. 57.

٧- حسن شحاتة سعفان: الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ١٩٧.

٨- نفس المرجع: ص ٢٠٠.

٩- نفس المرجع: ص ١٩٧.

10- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 51.

11- Don Martindale: Op, Cit., p. 58.

12- Ibid., p. 58.

١٣- زكي نجيب محمود: مرجع سابق، ص ٣٢.

14- Don - Martindale: Op, Cit., p. 58.

١٥- محمد عارف عثمان: مرجع سابق، ص ٢٥٩.

١٦- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣١١.

١٧- نفس المرجع، ص ٣٢٧.

18- Manuel, Frank. L.: The New World of Henry Saint - Simon - Combridge. Harvard University Press. 1956. p. 92.

19- M. Harris: Op, Cit., p. 64.

20- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 55.

21- Ibid., p. 56.

٢٢- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٤٩.

٢٣- نفس المرجع، ص ٣١٣.

٢٤- نفس المرجع، ص ٣١٢.
25- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 74.
26- M. Harris: Op, Cit., p. 66.
٢٧- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣١٧.
٢٨- نفس المرجع: ص ص ٣١٦ - ٣١٧.
29- Markham, F. M: Henri Comte Sainte - Simonselected Writtings. Oxford. 1952. p. 112.
٣٠- هربرت ماركيوز: مرجع سابق. ص ص ٣٥٥ -٣٥٦.
٣١- نفس المرجع: ص ٣٢٠.
٣٢- نفس المرجع: ص ص ٣٢٠ - ٣٢١.
٣٣- نفس المرجع: ص ٣٢٢.
34- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 73.
٣٥- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٥٤.
36- Durkheim, E.: Socialism and Saint - Simon. Trans, By: C. Sattler. New York. Collier Books. 1962. p. 120.
37- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 63.
38- Don Martindale: Op, Cit., p. 63.
٣٩- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٢٥٣.
٤٠- نفس المرجع، ص ٣٣٢. وانظر أيضاً زايتلن، مرجع سابق، ص ٧٤.
41- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 76.
٤٢- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ص ٣٣٦ - ٣٣٧.
٤٣- نفس المرجع، ص ٣٤٤ -٣٤٥.
44- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 72.
٤٥- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٣٢.
٤٦- نفس المرجع، ص ٣٤٢.
47- E. Durkheim: Socialism and Saint - Simon. p. 123.
٤٨- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٤٢.
٤٩- نفس المرجع: ص ص ٣٤٠ - ٣٤١.

٥٠- نفس المرجع: ص ٣٤٨.

٥١- نفس المرجع: ص ٣١٧.

52- E. Durkheim: Op. Cit., p. 134.

53- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 75.

54- Ibid., p. 84.

٥٥- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٢٧.

٥٦- نفس المرجع: ص ٣٢٨.

٥٧- نفس المرجع: ص ٣١٩.

58- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 58.

59- Ibid., p. 63.

60- Don - Martindale: Op, Cit., p. 60.

٦١- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٥٠.

٦٢- نفس المرجع: ص ٥٤.

63- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 76.

64- Comre, A.: Positive Philosophy. p, 137. Through. Don - Martindale: Op. Cit., p. 63.

65- Comte, A.: Positive Philosophy. p. 325. Through M. Harris. Op, Cit., p. 62.

66- M. Harris: Op, Cit., p. 63.

67- T. Parsons: The Structure of Social Action. pp. 63 - 65.

٦٨- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ص ٣٣٨ – ٣٣٩.

٦٩- نفس المرجع: ص ص ٣٣٩ – ٣٤٠.

70- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 45.

71- Ibid., p. 45.

72- Ibid., p. 66.

73- Ibid., p. 67.

74- M. Harris: Op, Cit., p. 61.

75- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 77.

76- M. Harris: Op, Cit., p. 62.

77- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 82.

78- Hartung, Franc: (The Social Functions of Positivism) Philosophy of Science, Vol. 12. 1945, No. 2. pp. 324 - 334 esp. p. 329.

٧٩- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٥٦.

٨٠- نفس المرجع: ص ٣٥٧.

81- Don Martindale: Nature and types of Socialogical theories. p. 63.

82- P. Sorokin: Contemporary Social theories حيث يعرض المؤلف بكامله عرضاً نقدياً لكل النظريات العاملة والتى تحتم فاعلية عامل معين.

83- Don Martindale: Op, Cit, p. 64.

84- Ibid., p. 63.

85- Irving Zeitlin: Op. Cit., pp. 78 - 79.

86- Ibid., p. 76.

٨٧- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣١٩.

٨٨- نفس المرجع: ص ص ٣١٩ - ٣٢٠.

٨٩- نفس المرجع: ص ٣٢٠.

٩٠- نفس المرجع: ص ٣٢١.

٩١- نفس المرجع: ص ٣٥١.

92- T. Parsons: The Structure of Sociol Action. p. 64.

93- Ibid., p. 63.

94- Ibid., p. 64.

95- Ibid., p. 67.

٩٦- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٣٦.

٩٧- نفس المرجع: ص ٣٥٠.

98- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 65.

99- Ibid., p. 64.

100- Ibid., p. 67.

101- Ibid., p. 68.

102- Irving Zeitlin: Op. Cit., p. 62.

١٠٣- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٣١.

104- Irving Zeitlin: Op, Cit., 76.

١٠٥- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٣١.

106- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 62.

107- Ibid., pp. 63 - 74.

١٠٨- هربرت ماركيوز: مرجع سابق: ص ٣٣٢.

١٠٩- نفس المرجع، ص ٣٥٦.

110- Irving Zeitlin: Op, Cit., p. 65.

١١١- هربرت ماركيوز: مرجع سابق، ص ٣٤٣.

مراجع الفصل الخامس

١- نفس المرجع: ص ٣٣٣.

٢- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص ٢٨٥.

٣- نفس المرجع: ص ٢٨٧.

4- Don Martindale: Op, Cit., p. 59.

٥- توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٩٠.

6- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 562.

7- Alvin Gouldner: Op, Cit., p. 62.

8- Ibid., p. 63.

9- Ibid., pp. 63 - 64.

10- Ibid., p. 64.

11- Ibid., p. 73.

12- G. H. Sabine: Op, Cit, p. 564.

13- Ibid., p. 475.

14- Ibid., p. 476.

١٥- توفيق الطويل: جون ستيوارت مل. ص ١٤٠ .

١٦- نفس المرجع: ص ص ٣٢ - ٣٣ .

17- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 564.

18- Ibid., p. 565.

19- Ibid., p. 568.

20- A. Gouldner: Op. Cit., p. 55.

21- Don Martindale: Op. Cit., p. 59.

٢٢- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ٢٩١ .

23- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 553.

٢٤- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ٢٩٤ .

25- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 570.

26- A. Gouldner: Op, Cit., p. 70.

27- Ibid., p. 54.

28- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 476.

29- Don Martindale: Op, Cit., p. 59.

30- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 569.

٣١- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية. ص ص ٢٩٣ - ٢٩٨ .

32- G. H. Sabine: Op, Cit. 569.

وانظر أيضاً توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية. مرجع سابق، ص ٢٩٢ .

and See also Don Martindale. Op, Cit., p. 59.

33- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 568.

٣٤- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية: ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

35- M. Harris: Op, Cit., p. 54.

٣٦- توفيق الطويل: المشكلة الخلقية، ص ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

37- Don Martindale: Op, Cit., pp. 53 - 54.

38- Ibid., p. 52.

39- Ibid., p. 59.

40- Ibid., pp. 63 - 65.

41- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 59.

42- M. harris: Op, Cit., 59.

43- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 276.

44- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 64.

45- Ibid., pp. 481 - 482.

46- G. H. Sabine: Op, Cit., p. 567.

47- A. Gouldner: Op, Cit, p. 59.

48- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 66.

٤٩- توفيق الطويل: المشكلات الخلقية، ص ٢٩٣ .

٥٠- نفس المرجع: ص ٢٩٣ .

51- A. Gouldner: Op, Cit., p. 66.

52- Don Martindale: Op, Cit., pp. 66 - 67.

53- Elliot, Hugh: Herbert Spencer. London. Constabce & Company. Ltd. 1917. p. 244.

54- Ibid., p. 59.

٥٥- توفيق الطويل: المشكلة الخلقية: ص ص ٢٨٨ - ٢٩١ .

٥٦- نفس المرجع: ص ٢٩١ .

٥٧- نفس المرجع: ص ٢٩٢ .

٥٨- نفس المرجع: ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

59- Don Martindale: Op, Cit., p. 67.

٦٠- توفيق الطويل: المشكلة الخلقية: ص ٢٨٩ .

٦١- نفس المرجع: ص ٢٩٩ .

62- T. Parsons: The Structure of Social Action. p. 52.

63- Ibid., p. 58.

64- Ibid., pp. 59 - 60.

65- Ibid., p. 61.

66- Ibid., pp. 65 - 67.

67- A. Gouldner: Op, Cit., p. 66.

68- Ibid., p. 76.

69- Ibid., p. 67

70- Ibid., p. 68.

71- Ibid., p. 70.

72- Ibid., p. 71.

73- Ibid., pp. 71 - 72.

٧٤- توفيق الطويل: المشكلة الخلقية، ص ص ٢٩٠ - ٢٩٩.

